EDMOND GOBLOT
Correspondant de l'Institut
Professeur d'histoire de la Philosophie et des Sciences
à l'Université de Lyon

LA LOGIQUE

DES

JUGEMENTS DE VALEUR

THÉORIE ET APPLICATIONS

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS

Digitized by Google

Digitized by Google

LA LOGIQUE

DES

JUGEMENTS DE VALEUR

Digitized by Google

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

Traité de Logique. Un volume in-8°, broché.

Le Système des Sciences : *Le Vrai, l'Intelligible et le Réel.* Un volume in-18, broché.

Le Vocabulaire philosophique. Un volume in-18, relié toile.

Digitized by Google

EDMOND GOBLOT
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT
PROFESSEUR D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET DES SCIENCES
A L'UNIVERSITÉ DE LYON

LA LOGIQUE
DES
JUGEMENTS DE VALEUR

THEORIE ET APPLICATIONS

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS

1927

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Digitized by Google

BD232
96

UNIV. OF
CALIFORNIA

Copyright 1927, by Max Leclerc et Cie,
proprietors of Librairie Armand Colin.

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

PRÉFACE

Pour étudier la logique des jugements de valeur, j'ai procédé, comme je l'avais fait dans mes études antérieures, en analysant, en disséquant, pour ainsi dire, des raisonnements. Mon récent petit livre, *La Barrière et le Niveau* (Alcan, 1925), est une suite d'*Exercices Logiques* sur des jugements de valeur. Il s'est présenté au public comme une « *Étude Sociologique* sur la bourgeoisie contemporaine ». Ce sous-titre n'est pas inexact, car j'avais pris pour matière de mes analyses des jugements collectifs constituant une classe dans une société. Ainsi le logicien s'est fait accidentellement sociologue, comme il se fait accidentellement géomètre lorsque, pour étudier le raisonnement déductif, il prend ses exemples dans la géométrie. Toute la réalité de notre bourgeoisie française, — qui n'a pour ainsi dire pas d'existence officielle et légale, qui, sauf une toute petite exception, le baccalauréat, n'a de place ni dans les lois ni dans les institutions, — toute sa réalité, dis-je, est dans la seule opinion et consiste en des jugements de valeur. Toute sa supériorité, c'est-à-dire son existence même comme classe, consiste dans la croyance qu'elle est supérieure. Ces jugements de valeur, qui sont toujours, pour chacun de nous, le jugement d'autrui, présentent deux caractères qui intéressent le logicien : 1° Ils peuvent être d'un illogisme inouï sans que personne s'en aperçoive, parce que l'individu, qui les reçoit tout faits du dehors, s'avise rarement de les soumettre à la critique ; 2° la force avec laquelle ils s'imposent à l'individu est à peine diminuée par la critique qui lui en a fait découvrir l'illogisme. Quelques lecteurs ont cru voir dans ce livre une sorte de pamphlet. Cette apparence lui vient de ce qu'il signale et

C C S 7 0 6

Digitized by Google

démasque des paralogismes que chacun porte en lui à son insu et sur lesquels il fonde ses plus fermes certitudes. Ainsi le lecteur peut se sentir atteint; pourtant l'auteur n'a eu aucune intention satirique.

Je publie aujourd'hui de nouveaux *Exercices logiques* sur d'autres jugements de valeur. J'ai essayé d'en dégager une théorie logique. Je l'avais déjà exposée en partie au chapitre XVII de mon *Traité de Logique*[1]. Je la complète par les cinq chapitres théoriques du présent livre. Cet exposé théorique rend désormais inutiles la plupart des analyses d'exemples, des exercices logiques qui ont servi à mes recherches; ils ont disparu, comme les échafaudages une fois que la maison est construite. Beaucoup n'avaient jamais été écrits; d'autres étaient seulement esquissés; d'autres ont passé en substance dans la rédaction de l'exposé théorique. J'en ai conservé ici quelques-uns qui m'ont paru avoir encore un intérêt. Ils peuvent servir d'exemples concrets propres à faire mieux saisir la théorie générale; puis d'applications, où l'on voit, pour ainsi dire, la théorie en action; enfin de pièces justificatives auxquelles on pourrait se reporter en cas de doute ou d'obscurité. Comme je n'ai conservé que ceux qui me semblaient utiles, ils ne se relient pas entre eux et sont comme autant de pièces détachées.

Peut-être eût-il mieux valu, en retardant la publication de ce livre, apporter au public une théorie plus complètement élaborée et supprimer toute trace du travail de recherche. Mais j'ai 67 ans. Combien de temps encore serai-je capable de travailler? Quand viendra l'irréparable outrage des ans, quel Gil Blas m'en avertira? Et à quoi bon un tel avertissement, puisque l'archevêque de Grenade a mieux aimé penser que son secrétaire n'y entendait rien?

E. G.

Lyon, juin 1926.

1. Imprimé en 1914, publié en 1918, A. Colin; 4e éd., 1925.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

I. — DES JUGEMENTS DE VALEUR EN GÉNÉRAL.

1. — Avant tout, les jugements de valeur sont des jugements. A ce titre, ils relèvent de la logique commune. Ils sont, comme les autres, affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, catégoriques ou hypothétiques. S'ils sont prouvés ou servent de preuves, les arguments qui les contiennent sont inductifs ou déductifs, empiriques ou rationnels. Bref, les jugements de valeur ont les mêmes propriétés formelles que les jugements d'inhérence et relèvent des règles communes. C'est une erreur — une erreur non négligeable — de penser que l'approbation et la désapprobation sont, dans les jugements de valeur, des propriétés formelles comme l'affirmation et la négation dans les jugements d'inhérence. Les concepts de bon et de mauvais, de beau et de laid, d'approbation et de réprobation, d'éloge et de blâme, de respect et de mépris, d'appréciation, estimation, évaluation, ne jouent jamais le rôle d'une copule, différente de la copule *est* et prenant sa place, en sorte qu'il y aurait une différence de forme entre les jugements de valeur et les jugements dits « d'inhérence » ou « d'existence ». Ces concepts appartiennent à l'attribut du jugement et par conséquent à sa matière. Du reste, quand le verbe *être* joue le rôle de copule et exprime l'attribution, il ne contient pas plus l'idée d'existence que celle de valeur. Le verbe substantif *être* est à la fois copule et attribut dans des jugements tels que *Dieu est*. Comme

Digitized by Google

attribut; il est le concept de *réalité*, de *substance* ou d'*existence*; comme copule, il est le concept de convenance de l'attribut au sujet. Le concept d'*existence* appartient toujours à la matière du jugement. Il en est de même du concept de *relation*[1]. Le genre *Relation* comprend d'ailleurs beaucoup d'espèces dont le dénombrement est peut-être impossible: relation de grandeur: égal, plus grand, plus petit; — de position dans l'espace: coïncidant; plus haut, plus bas; à droite, à gauche; en avant, en arrière; au dedans, au dehors; — de temps: pendant, avant, après; — de rang, dans tous les sens du mot: premier, second, troisième, etc.; — de parenté: père, fils; oncle, neveu, cousin, etc.; — de qualité: semblable, différent; — enfin de valeur: équivalent, meilleur, pire, etc. On ne voit pas comment la liste des relations pourrait être épuisée. Il faut se garder d'y voir autant de catégories et par suite de copules: ce serait confondre les termes de la relation avec les termes du jugement qui l'exprime. La relation tout entière, avec ses termes constitue l'un des termes du jugement et appartient à sa matière.

Par « jugements d'existence » on ne devrait entendre que ceux dans lesquels le verbe *être* est verbe-substantif, ceux qui affirment ou nient que le sujet *existe*, soit d'une existence concrète et substantielle, comme toute chose singulière qui est une *res*, une réalité, soit d'une existence concrète et phénoménale, comme toute donnée empirique, soit d'une existence idéelle, comme quand on dit qu'il existe un nombre, un point, une droite, un plan, etc. ayant telles et telles propriétés. C'est en ce sens qu'on dit et qu'on démontre qu'un concept « existe », ce qui signifie qu'un sujet auquel ce concept puisse être attribué *peut* se rencontrer dans notre expérience. En ce sens, les jugements d'existence, comme les jugements de valeur, soulèvent des problèmes logiques spéciaux, ont des manières propres de se démontrer et de se réfuter: on pourrait donner respectivement les noms d'*ontologie* et d'*axiologie* aux deux parties de la logique qui s'en occupent spécialement.

Mais, en ce sens restreint, il n'est pas vrai que tout jugement soit ou jugement d'existence ou jugement de valeur. ***Tout homme est mortel*** et ***Deux et deux font quatre*** ne sont ni l'un

1. *Traité de Logique*, § 117.

Digitized by Google

ni l'autre. Ce qui s'oppose aux jugements de valeur, ce sont les jugements *qui ne sont pas jugements de valeur;* et, comme nous n'avons pas de nom pour les désigner, nous sommes obligés, pour nous faire comprendre, d'employer, en un sens abusif, l'expression de jugements *d'existence*[1]. Les grammairiens ont en quelque sorte légitimé cette figure de style, l'abus des mots, en lui donnant un nom savant: il serait presque aussi difficile de s'exprimer sans *catachrèses* que sans métaphores. En général, il vaut mieux tirer le meilleur parti de la langue commune que de créer un langage technique à l'usage des philosophes: cette langue artificielle ne pourrait être utile qu'à la condition d'être parfaite et de ne pas évoluer; justement, les termes techniques des philosophes s'usent et se démonétisent avec une effrayante rapidité. Nous emploierons donc, d'ordinaire, l'expression *jugements d'existence,* au sens abusivement élargi, par opposition à jugements de valeur; et, s'il nous arrive d'employer cette même expression en son sens propre et restreint[2], nous ferons en sorte d'éviter toute confusion dans l'esprit du lecteur.

La Logique des Jugements de Valeur n'est donc pas une Logique formelle, pas plus que celle des Jugements de Relation. Mais nous avons montré que la logique formelle ne se suffit jamais à elle-même et que, même dans les sciences les plus abstraites et les plus purement déductives, non seulement la validité du raisonnement, mais sa simple possibilité n'est pas indépendante des objets sur lesquels on raisonne. Les méthodes se diversifient selon qu'il s'agit de juger et de raisonner sur le réel ou sur l'idéal, sur l'empirique ou le rationnel, sur la causalité ou la finalité, sur l'existence des choses ou sur leur valeur. Il est du domaine de la Logique de considérer la convenance des méthodes à la nature des problèmes. Il y a donc une logique non formelle, subordonnée à la matière des jugements et des raisonnements; il faut même ajouter que la logique formelle et générale qui précède et conditionne toute

1. On oppose aussi quelquefois au jugement de valeur le jugement d'*inhérence* ou d'*attribution* qui pose un sujet et le qualifie. Mais, quand ce sujet est qualifié bon ou mauvais, le jugement est à la fois d'attribution et de valeur. D'autre part, jugement d'inhérence s'oppose aussi à jugement hypothétique. Cette dernière opposition est seule formelle et, par conséquent, c'est elle qui a une signification logique.

2. Par exemple, p. 13, à propos de Leibniz et de l'argument ontologique.

Digitized by Google

logique matérielle et spéciale, *ne va pas jusqu'au raisonnement* et, par conséquent, n'achève aucune question, si elle ne se prolonge par quelqu'une de ces logiques matérielles et spéciales, dont l'une est la logique des jugements de valeur.

Il faut d'abord s'entendre sur ce qu'il convient d'appeler jugement de valeur[1].

II. — CLASSIFICATION DES VALEURS

2. — Parmi les jugements de valeur, nous pouvons déjà distinguer des jugements *positifs* ***(Ceci est bon, — Cela est mauvais)*** et des jugements *comparatifs* ***(Ceci est meilleur ou pire que cela).*** Cette distinction a une importance pour le logicien, car, des jugements positifs étant déjà impliqués dans les jugements comparatifs, la comparaison s'ajoutera à l'approbation, ou à son contraire, comme une opération logique distincte, et ces deux sortes de jugements se justifieront et se contesteront par des méthodes différentes. Le jugement comparatif vaut trois jugements : ***Ceci est bon, — Cela est bon,*** — mais ***Ceci est meilleur que cela.*** Il faut ranger les jugements de *compensation* ***(Ceci est meilleur que cela n'est mauvais)*** parmi les jugements comparatifs (Exercice III). — Enfin, il y a des jugements *superlatifs,* exprimant soit la perfection infinie ou absolue d'une chose, d'une essence, d'une qualité, soit le plus haut degré d'une perfection relative, un *optimum.*

3. — Nous pouvons en outre faire des jugements de valeur la classification suivante, dont les divisions doivent aussi correspondre à des manières différentes de prouver et de réfuter :

1° Ce qui est bon peut avoir sa valeur en soi, et valoir à titre de *fin,* ou en dehors de soi, et valoir à titre de *moyen.*

On ne dira pas qu'un repas, fût-il confectionné par le plus habile cuisinier, ait sa valeur en soi. Il est bon parce qu'il est substantiel, facilement digéré, facilement assimilé, en un mot, nourrissant, hygiénique. Il est bon aussi parce qu'il est savoureux, parce que chaque plat flatte le palais et parce que la

1. Voy. Exercice I, p. 111.

Digitized by Google

combinaison des saveurs, tant successives que simultanées, a ménagé artistement des harmonies, des transitions, des contrastes. La valeur d'un repas consiste en ce qu'il est un moyen de réaliser l'une ou l'autre de ces deux fins : la santé et le plaisir.

Mais la santé et le plaisir sont des fins, ou peuvent être considérés comme tels si on ne cherche rien au delà. L'objet le plus important de l'axiologie est justement de distinguer, parmi les fins de l'activité humaine, entre celles qui sont fins *ultimes* et ont leur valeur en elles-mêmes et celles qui sont fins *secondes* ou fins-*moyens* et reçoivent leur valeur des fins ultimes. Ainsi l'on pourra dire que la santé a sa valeur en elle-même, parce qu'elle est l'état normal et la perfection, structurale et fonctionnelle, anatomique et physiologique d'un organisme. On pourra dire aussi qu'elle est le moyen du travail, de l'activité, de l'accomplissement des tâches de la vie. On pourra dire enfin qu'elle est, et de beaucoup, la plus importante de toutes les conditions du bonheur. Quant au bonheur lui-même, il semble qu'il soit par lui-même un bien — d'aucuns disent même le Bien, — et n'ait pas besoin, pour être jugé bon, d'être considéré comme moyen d'un autre bien. Il serait alors fin ultime. Cela n'empêche pas qu'il ne puisse être considéré, en outre, et à un autre titre, comme ayant une fonction dans l'économie des êtres vivants ; il est à son tour un moyen à l'égard de la santé. On se nourrit mal si l'on mange sans appétit, ou plutôt si, au lieu de manger, on se borne à s'alimenter, accomplissant par devoir et sans joie l'une des tâches nécessaires de la vie. Les cuisiniers sont souvent de médiocres hygiénistes. Ils ont tort, car le plaisir que procure un bon repas ne doit pas se borner à la sensation agréable qui l'accompagne quand il traverse le palais ; il comprend aussi le bien-être qu'il apporte une fois absorbé et même digéré : on doit sentir jusque dans l'intimité de sa chair le bienfait de la bonne nourriture. En revanche, les hygiénistes sont d'ordinaire de pitoyables cuisiniers. L'hygiène même devrait leur interdire de composer leurs drogues et leurs régimes avec un mépris si effrontément inhumain de notre sensibilité gastronomique.

Les fins peuvent s'associer ou s'opposer. Quand deux fins réagissent l'une sur l'autre, comme ci-dessus le bonheur et la santé, l'une devient moyen de l'autre ; quand elles s'opposent,

Digitized by Google

le renoncement à l'une devient le moyen de réaliser l'autre.

Ce n'est pas par les mêmes opérations logiques qu'on établira qu'un bien est bon en soi, à titre de fin ultime et qu'un autre bien reçoit sa valeur d'une fin dont il est le moyen. Surtout, la comparaison des valeurs entre elles se fera par opérations différentes selon qu'elles seront bonnes à titre de fins ou à titre de moyens.

2° ***Ceci est bon*** veut dire presque toujours, même si on ne l'exprime pas : ceci est bon pour moi, pour toi, pour lui, pour quelque être déterminé. Ce qui est bon pour un être peut être mauvais ou indifférent pour un autre. Le bien et le mal sont presque toujours des relations de convenance ou de disconvenance entre les qualités ou virtualités de la chose bonne ou mauvaise et les désirs, besoins, tendances, aspirations, facultés, aptitudes, conditions d'existence, de durée, de prospérité[1] de l'être pour qui elle est bonne ou mauvaise. A cet égard, les biens et les maux sont plus généraux ou plus spéciaux : la justice, la paix, sont des biens pour des sociétés humaines, plus généralement, si l'on veut, pour des sociétés quelconques ; la santé est un bien pour tout vivant ; la justesse d'un intervalle est un bien pour qui a l'oreille musicale.

Il n'est pas impossible à priori que certains biens soient bons universellement, c'est-à-dire pour tous les êtres pour lesquels il peut y avoir du bien et du mal. Ainsi il est bon pour tout être vivant de se conserver et de croître, c'est-à-dire d'être davantage, mauvais de décroître et de périr, parce que la vie elle-même est essentiellement une tendance à persister. On a pu penser aussi à un Bien *par soi* (ou à plusieurs), à un Bien qui vaudrait par sa propre excellence, qui non seulement serait bon universellement, tous les êtres se trouvant avoir besoin de lui, mais qui serait bon nécessairement et le serait encore quand il n'y aurait aucun être dont il fût le bien. Telles sont l'*Idée du Bien* de Platon, et la *Perfection* de Descartes. D'autre part, nous disons aussi que des êtres ont plus ou moins de valeur, en raison de l'excellence inégale de leur nature, sans aucune considération de l'utilité qu'ils peuvent avoir pour d'autres êtres. C'est ainsi que nous parlons d'animaux supérieurs et inférieurs, de supériorité de l'homme sur l'ani-

1. Par *prospérité* j'entends ici le développement normal non entravé.

Digitized by Google

mal, de l'esprit sur la matière, de l'âme sur le corps, de la vie spirituelle sur la vie organique, etc. Nous réservons pour ce genre de supériorité le nom de *prévalence*.

Il ne s'agit plus ici de la subordination des moyens aux fins, mais du degré d'excellence qu'exprime chaque *nature* considérée en elle-même. On imagine comme une échelle des valeurs naturelles et on y assigne à chaque être ou manière d'être son rang. La comparaison des valeurs, qui tout à l'heure se faisait par les rapports de moyen à fin, doit ici se faire d'après de tout autres principes, et, de plus, l'esprit procédera différemment selon qu'il considérera le Bien total et unique, la Perfection, ou les degrés de la hiérarchie des perfections.

3° Nous nous trouvons en présence de deux divisions qui ne coïncident pas. Sans doute, tout ce qui est bon *par soi*, absolument et universellement, peut aussi être bon *en soi* et à titre de fin : le monde intelligible de Platon vaut par sa propre excellence et est en même temps la fin vers laquelle tend le devenir du monde sensible. Sans doute aussi, tout ce qui est bon *à* quelque chose est bon *pour* une nature donnée, relativement aux fins d'un être ou d'une espèce. Mais il y a aussi des biens qui valent à titre de fin et non de moyen, mais ne valent que pour un être donné : ce sont les fins spécifiques des êtres de la nature. On aura donc le tableau suivant :

Ce qui est bon *en soi*.	A. « L'Idée du Bien » de Platon, la « Perfection » de Descartes. — Les degrés de perfection et la hiérarchie des êtres.	Ce qui est bon *par soi* : les *perfections*.
	C. Les *fins*, individuelles ou spécifiques des êtres de la nature.	Ce qui est bon *pour* une nature déterminée.
Ce qui est bon *à* quelque chose : les *moyens*.	B. Les moyens d'obtenir une fin donnée : 1° technologies ; 2° physiologies.	

Les deux dichotomies ne concordant pas, leur combinaison donne lieu à une division tripartite, bien que chacune des dichotomies soit exhaustive et n'admette pas de troisième

Digitized by Google

terme[1]. Ainsi on démontrera qu'une chose est bonne en *soi* en démontrant que pour être jugée bonne elle n'a pas besoin d'être rapportée, comme moyen, à une fin autre qu'elle-même. On démontrera qu'une chose est bonne *par soi,* c'est-à-dire est une *perfection,* en démontrant que, pour la juger bonne, il n'est pas besoin de prendre en considération quelque être qui en jouisse. Nous emploierons le mot de *perfection* pour désigner ce qui est bon en soi et par soi, sans entendre par là la souveraine perfection ou perfection absolue. A l'exemple des Cartésiens, nous ne craindrons pas de parler, malgré l'étymologie, de « degrés de perfection », de « perfection relative », de « jugements comparatifs de perfection », c'est-à-dire que nous ne retiendrons pas, dans l'idée de perfection, celle d'achèvement, d'*entéléchie,* bien qu'étymologiquement perfection et entéléchie soient synonymes.

Voilà donc trois sortes de valeurs : A. les *perfections ;* B. les *moyens ;* C. les *fins*. Les jugements de valeur qui appartiennent à la division B se divisent eux-mêmes en deux groupes. Les uns, concernant l'action de l'homme, spécialement ce en quoi elle peut modifier, non pas certes les lois de la nature, mais le cours des événements, sont des *impératifs*. Comme ils ne prescrivent que des moyens, ils ne s'adressent qu'à ceux qui se proposent les fins de ces moyens. Ils sont donc *hypothétiques*. Ce sont des règles, des préceptes, des procédés, des recettes, en un mot des *Arts*. Leur ensemble raisonné constitue les *technologies,* toutes les technologies. Mais la nature est artiste, elle aussi. Personne ne lui prescrit de technique, et il n'apparaît pas qu'elle agisse jamais par application d'aucune technique. Cependant la finalité biologique, qui est l'objet même de la physiologie[2] nous fait distinguer entre le normal et le pathologique, le bien et le mal dans le domaine de la vie organique. La physiologie est faite de jugements de valeur.

1. Cette forme de classification, où deux divisions dichotomiques d'un même genre ne coïncident pas, mais se concilient au moyen d'une division tripartite, est d'une application fréquente et peut souvent servir à mettre de l'ordre dans les questions confuses. Je l'ai employée, par exemple, au sujet des devoirs positifs et négatifs, stricts et larges ; elle permet de résoudre très simplement des difficultés relatives aux idées de justice et de charité, de devoir et de droit, etc.

Nous nous engageons, par cette classification, à employer avec discernement et sans les confondre, les expressions bon *en soi* et bon *par soi, bon à...* (c'est-à-dire à titre de moyen), et *bon pour...* (c'est-à-dire pour un être déterminé).

2. *Traité de logique,* ch. XV et XVI.

Digitized by Google

Ils ne sont point impératifs, mais s'énoncent à l'indicatif.

Les jugements de valeur de la division A se divisent aussi en deux groupes. Les uns sont du domaine de la métaphysique. Nous avons plus haut distingué des jugements positifs et comparatifs; nous avons reconnu aussi des jugements *superlatifs*. Tels sont les jugements de la division A qui sont métaphysiques. Ce sont tous les jugements se rapportant au *Souverain Bien,* non pas au souverain bien de l'Homme ou de quelque autre espèce d'êtres, mais au Souverain Bien qui serait souverain et bon en soi et par soi, au Bien Absolu. Ainsi, ces raisonnements de Descartes, que dans l'Être parfait il ne saurait y avoir de dépendance, parce que toute dépendance est imperfection, que, par suite, Dieu ne peut être composé d'un corps et d'une âme, qu'il ne peut être qu'esprit; qu'en Dieu la volonté ne peut être subordonnée à rien, pas même à l'entendement, qu'il ne peut être qu'une absolue liberté, ces raisonnements et autres semblables relèvent de la logique des jugements de valeur.

D'autres jugements de valeur, appartenant également à la division A, concernent la hiérarchie des êtres. Nous parlons, par exemple, d'animaux supérieurs et inférieurs, de la supériorité de la vie sur la matière brute, de la vie animale sur la vie végétale, de la nature humaine sur la nature animale, du civilisé sur le non-civilisé, de l'âme sur le corps, du spirituel sur le matériel, de l'éternel sur le temporel, etc. Les théories de la hérarchie des Monades dans Leibniz, de la *chaîne des êtres* dans Ch. Bonnet, sont encore des jugements sur ce que les êtres valent *en soi et par soi.*

Enfin, pour qu'il y ait, pour des êtres d'une nature déterminée, des choses bonnes à titre de moyens, il faut qu'il y en ait aussi de bonnes à titre de fins, car c'est la valeur des fins qui fait la valeur des moyens. Ces fins sont bonnes par une convenance entre leur nature et celle des êtres pour qui elles sont des fins; aussi sont-elles différentes pour des êtres diversement constitués. Il ne serait pas bon pour le loup d'être pitoyable à l'agneau.

La différence de signification de ces trois sortes de jugements de valeur est si profonde qu'ils doivent, psychologiquement, se former, logiquement, se vérifier ou se réfuter de manières différentes.

Digitized by Google

De même, la comparaison des valeurs présente trois formes différentes. Les valeurs comparées des êtres qui valent en soi et par soi, par la seule excellence qui est en eux, s'expriment par des jugements de *prévalence*. Ex. : Y a-t-il prévalence de l'esprit sur la matière, de la vie spirituelle sur la vie organique ?

La comparaison des valeurs qui sont des moyens tend à résoudre des problèmes pratiques de *rendement*.

Enfin, la comparaison des fins d'un être déterminé, la solution des conflits qui surgissent entre elles, donne lieu à des jugements de *préférence ;* ils expriment qu'une fin est ou *préférée* ou *préférable* à une autre. Le préférable n'est pas le prévalent, car le prévalent est ce qui a plus de valeur *en soi* et *par soi,* le préférable est ce qui a plus de valeur pour un être déterminé. Le préférable, distinct du préféré, est ce que je préférerais si j'étais plus sage ou mieux informé. Par exemple : la valeur du plaisir dépend-elle de sa durée ou de son intensité ? La valeur intensive de la vie consiste-t-elle dans la jouissance ou dans l'action ?

Digitized by Google

CHAPITRE II

A. — CE QUI VAUT EN SOI ET PAR SOI.

I. — LE BIEN ET LA PERFECTION.

4. — Platon a introduit en philosophie le concept d'un *Bien* qui serait bon *en soi,* c'est-à-dire à titre de fin et non pas à titre de moyen, et qui serait aussi bon absolument et *par soi,* c'est-à-dire que sa valeur ne serait relative à aucune espèce déterminée d'êtres. Le *Bien* vaut pour lui-même : s'il est vivant, il peut se complaire en sa propre excellence ; et il est aussi le bien de tous les êtres de la nature, le bien unique et universel, *le Bien lui-même,* αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. Son essence enferme en elle toutes les essences [1].

1. Il est à remarquer que ce Bien en soi, qui est ce qu'il y a de plus divin (θειότατον), n'est pas Dieu. Il n'est appelé Dieu dans aucun texte platonicien. Platon admet tantôt, selon la religion traditionnelle, des dieux multiples sous l'empire d'un dieu souverain, Zeus, tantôt un Dieu unique (ὁ θεός) ; mais ces dieux ou ce Dieu font partie de la nature ; ils appartiennent comme nous au monde sensible, au monde du devenir. Le Dieu de Platon, qu'il soit le dieu souverain ou le Dieu unique, c'est l'Ame du monde, la ψυχή, ce qui se meut soi-même, τὸ ἑαυτὸ κινοῦν, une spontanéité, une sorte d' « élan vital », le principe de tout mouvement et de tout devenir, l'aspiration au Bien, c'est-à-dire à sa réalisation dans le sensible, l'*Amour.* — C'est néanmoins l'Idée du Bien, c'est le Monde Intelligible qui fournira les matériaux de toutes les théories ultérieures, tant des métaphysiciens que des théologiens, sur la nature et les attributs de Dieu. Mais pour Platon, Dieu n'est pas le Bien et le Bien n'est pas Dieu.

Il ne faut pas confondre les philosophies de l'Idée du Bien ou de l'Idée de Perfection avec celles du Souverain Bien. Le Bien ou la Perfection, c'est le bien total et unique, la Valeur qui contient et d'où procèdent toutes les valeurs. Le Souverain Bien, *finis bonorum,* est le plus haut degré de l'échelle des valeurs. Il n'est pas le seul bien, mais le meilleur de tous les biens. En outre, le Bien ou la Perfection, c'est le bien qui, pour être bien, n'a pas besoin d'être le bien de quelqu'un, tandis que chaque espèce a son souverain bien. Le Souverain Bien de l'Homme est-il même le souverain bien de tous les hommes ? L'esclave, le barbare, l'ἰδιωτής peuvent-ils prétendre au souverain bien de l'homme libre, du civilisé, du sage ? Les morales du souverain bien sont des morales aristocratiques.

Digitized by Google

Descartes, qui ne se réclame pas de la spéculation platonicienne et, historiquement, ne lui doit guère, est conduit par ses propres raisonnements à l'idée de la *Perfection*.

Descartes va de l'idée de la perfection à son existence substantielle; Spinoza va de l'idée d'existence substantielle à la perfection. Pour le premier, Dieu est parce qu'il est parfait; pour le second, Dieu est parfait parce qu'il est. D'un côté, il est contradictoire que le parfait ne soit pas; de l'autre, il est contradictoire que l'Être ne soit pas parfait. Dans Platon, il est difficile de dire si c'est le Bien qui Est, ou si c'est l'Être qui est Bon. Et si l'on croyait décider d'après des textes laquelle des deux Idées introduit l'autre, il y aurait encore à se demander si c'est comme conséquence ou comme principe, si elle l'entraîne ou la postule. La vérité paraît être que, dans l'ascension dialectique, — qui est une opération discursive de la pensée et comme telle appartient au monde du Devenir, — il est indifférent qu'on s'élève de l'Être au Bien ou du Bien à l'Être, attendu que, dans l'ordre absolu des choses, le Bien et l'Être sont identiques. On ne s'élève pas en passant de l'un à l'autre, car ils sont sur le même plan, et l'on peut, selon les cas, passer du Bien à l'Être ou de l'Être au Bien[1].

1. Platon dit positivement que le monde intelligible *est*. Il est plus que le monde sensible, ou, mieux, de lui seul on doit dire qu'il est : « Le monde intelligible est toujours et ne devient jamais : le monde sensible devient toujours et n'est jamais. » Le monde sensible est donc, en un sens, un non-être. Le dialecticien est obligé de commettre un parricide : il lui faut porter la main sur son père Parménide et dire audacieusement qu'en un sens le non-être est. L'opposition de l'intelligible et du sensible n'est pas d'ailleurs celle de l'affirmation et de la négation. La matière n'est pas le pur néant : ce qui *n'est pas* ; c'est la privation : ce qui *n'est rien*. Ce qui n'est pas ne peut rien être, ce qui n'est rien peut être tout. La réalité du monde sensible est empruntée aux Idées ; mais les Idées, en participant à la matière, perdent leur universalité : l'existence matérielle est singulière.

Si la réalisation de l'universel paraît difficile à comprendre, c'est qu'on veut entendre *réalité* au sens d'existence *substantielle* et par suite singulière. Le mot de *réalité* convient mal, il est vrai, aux Idées, qui ne sont certes pas des *res*, c'est-à-dire des choses singulières. Le réalisme platonicien est fort mal nommé : Platon dit que les Idées « sont », que le monde intelligible « est ». Elles sont en soi et par soi ; elles deviennent réelles en s'appliquant à une matière. Elles perdent alors leur universalité, subissent une déchéance, ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes. Pour Platon, le Réel existe beaucoup moins que l'Idéal.

Le « réalisme » platonicien est, en effet, inconcevable si l'on veut que l'universel soit singulier, et que son mode d'existence soit celui du sensible et du concret. Ce que Platon a voulu dire — ce qu'il a dit — c'est qu'à toute chose sensible préexiste une Essence qui la conditionne et la dépasse ; cette Essence ou Idée c'est l'ensemble de ses

Digitized by Google

5. — L'argument ontologique, explicite ou implicite, est essentiel aux métaphysiques de l'Idée du Bien et de l'Idée de la Perfection. Il est contradictoire que la Perfection ne soit pas, car c'est le comble de l'imperfection que de n'être pas.

conditions d'existence et de concevabilité. Elle préexiste comme ce qui est éternel préexiste à ce qui arrive dans le temps ; car ce qui est en dehors et au-dessus du temps ne saurait manquer en aucun temps. Elle dépasse la chose singulière en ce qu'elle comporte une infinité d'aspects, tandis que la chose singulière n'en exprime et n'en *réalise* qu'un. Une définition entraîne une suite infinie de conséquences logiquement nécessaires : toute chose singulière qui sera conforme à la définition sera aussi conforme à toutes les conséquences de la définition. L'Idée est un système de nécessités logiques, lequel système est condition éternelle et commune d'existences singulières infinies en nombre et en diversité. L'Idée existe *plus* que chacune d'elles, 1° parce qu'elle en est la condition, qu'elle les précède donc, comme l'Éternel précède ce qui devient ; 2° parce que ces choses singulières n'ont de réalité que celle qu'elles lui empruntent ; 3° parce que, en même temps qu'elle contient en elle toute la réalité de telle chose singulière, elle contient aussi la réalité de toutes celles du même genre, existantes ou possibles. L'Idée est à la chose singulière ce que l'équation d'une courbe est à cette courbe tracée et visible. Est-ce forcer la pensée platonicienne que de se servir de cet exemple de l'équation pour faire comprendre ce qu'est l'Idée ? — Non ! Voyez plutôt le *Timée*. L'Ame du Monde est faite du mélange du *Même* et de l'*Autre*. Que va-t-il résulter de ce mélange ? Il va en résulter une gamme. De quoi est faite cette gamme ? De la combinaison des trois Analogies ou Médiétés, arithmétique, géométrique, harmonique, qui sont l'algèbre platonicienne, car telles étaient les équations connues au temps de Platon. Le grand mathématicien philosophe entrevoit une extension de l'algèbre, qui deviendrait une mathématique universelle, et une extension de cette mathématique elle-même. La dialectique doit dépasser l'étage des mathématiques, en demeurant de même ordre que la connaissance mathématique. Elle doit découvrir les raisons des choses, la nécessité logique qu'elles portent en elles et qui les dépasse en s'affranchissant des circonstances de temps et d'espace, car ce qui est daté et situé est nécessairement singulier. Platon eût peut-être trouvé dans les mathématiques supérieures des modernes, notamment dans l'analyse infinitésimale, la réalisation du mode de connaissance qu'il rêvait.

L'universel existe. Il n'est pas singulier, concret, substantiel. Il est pourtant. Notre pensée ne le crée pas quand elle le découvre : le géomètre qui démontre un théorème ne produit rien, n'invente rien, mais *trouve* une vérité. Cette vérité est éternelle et si, dans l'esprit du géomètre, elle a commencé d'être, c'est que cet esprit, — qui devient, — a commencé, à un moment donné, à participer à l'éternel par la connaissance. Cette vérité ne périra pas plus avec lui qu'elle est née à l'heure où il l'a découverte. Elle n'est pas plus à lui qu'à n'importe quel autre esprit. — En outre, l'universel existe avant la naissance de sa représentation sensible et lui survit. Quand un charpentier ou un maçon donne la forme triangulaire à une planche ou à une pierre, en même temps qu'elle devient polygone de trois côtés, elle forme trois angles dont la somme est égale à deux droits. S'il en est ainsi, c'est en vertu d'une nécessité logique qui lie cette propriété à la définition du triangle, et cette nécessité n'a pas pris naissance au moment où l'ouvrier a taillé la planche ou la pierre, et ne périra pas avec cette planche ou cette pierre. Elle existe en dehors du lieu et du temps ; la pierre et la planche ne font qu'y participer en un lieu, en un temps et pour un temps. Il *existe* un ordre des choses, antérieur aux choses elles-mêmes, nécessaire à leur existence et par conséquent plus réel qu'elles.

Cet ordre des choses n'est pas seulement leur nécessité logique, c'est aussi leur excellence. Le rationnel n'est pas seulement le Vrai, c'est le Bien. L'existence des choses n'a pas seulemement besoin d'être expliquée, elle doit être justifiée.

Digitized by Google

Mais, réciproquement, il est contradictoire aussi que la Substance ne soit pas parfaite, car, étant par soi, elle est unique et infinie : or la perfection n'est autre chose que l'infinitude de l'être. Toutes les métaphysiques de la perfection établissent ou postulent, en tout cas affirment l'identité du Bien et de l'Être ; et si, subjectivement, elles passent du concept de valeur au concept d'existence ou réciproquement, du jugement de valeur au jugement d'existence ou réciproquement, c'est qu'objectivement le Bien et l'Être sont identiques.

Mais tandis que, dans Platon, le Bien est et restera un concept qualitatif, il n'en est pas de même chez les Cartésiens, pour qui la Perfection n'est pas la qualité la meilleure de l'Être, mais la quantité infinie de l'Être. La Perfection est ce à quoi rien ne manque, ce qui a tout l'être, toute la réalité positive que l'on peut concevoir. Tout mal est déficience, limitation ou lacune. Spinoza applique ces principes au vrai et au faux : le vrai, c'est la connaissance ; on ne peut connaître que le vrai ; il n'y a pas de connaissance fausse : se tromper, c'est ne pas savoir ; l'erreur, c'est l'ignorance. Dans l'être parfait, il y a tout l'être et il n'y a aucun non-être. Les êtres finis sont bons dans la mesure où ils sont, et mauvais dans la mesure où ils ne sont pas. Il y a ainsi une certaine opposition entre la philosophie de l'Idée du Bien et celle de l'Idée de la Perfection. Platon absorbe l'Être dans le Bien, Descartes absorbe le Bien dans l'Être.

Si le Bien se ramène à l'Être, l'Être le meilleur est l'*Ens realissimum,* les jugements de valeur ne sont plus que des jugements d'existence. Descartes, en effet, les traite comme tels. Tout ce qui est réalité positive est perfection ; tout ce qui est négation, privation, limitation est imperfection. Ce postulat l'autorise à substituer à l'idée de Bien l'idée d'Être et au jugement de valeur le jugement d'existence. Pour savoir si un attribut appartient ou non à l'essence divine, Descartes se demande s'il est une notion positive ou négative. Ainsi Dieu est esprit et n'a point de corps, car toute composition témoigne de la dépendance et toute dépendance est limitation. Mais il y a souvent quelque difficulté à décider si un concept est positif ou négatif. Ainsi l'idée de *libre-arbitre* se ramène, pour Descartes, à l'idée positive de puissance : le Tout-Puissant est absolument libre, et sa Volonté n'est pas

Digitized by Google

même soumise à son entendement : la Sagesse de Dieu ne consiste pas en ce que sa Volonté exécute ce que sa raison requiert ; la Sagesse de Dieu est ce que sa Volonté a décidé. — Pour Spinoza, libre-arbitre signifie contingence. L'idée négative de contingence est le mal sous tous ses aspects : l'erreur, le malheur et le péché. La liberté est ce qui s'oppose le plus radicalement à la nature de Dieu. *Être, Bien* et *Nécessité* sont synonymes.

Si le Bien est la raison de l'Être, si le Bien ou la Perfection est à la fois le principe de l'existence des choses et celui de leur intelligibilité, on devrait s'attendre à ce que toute explication des choses consiste à découvrir le bien qui est en elles : les expliquer, c'est les justifier. Toute la métaphysique et même toute la science devraient donc se composer de jugements de valeur. Si cette formule est trop absolue, du moins tous les jugements et raisonnements exposant la nécessité logique doivent tendre et aboutir à montrer dans l'excellence des choses la seule véritable, la seule complète et définitive raison de leur existence. C'est en effet ce que signifie le *principe du meilleur* dans la philosophie de Leibniz. L'argument ontologique est le principe fondamental et universel : tout le développement de la métaphysique et de la science devrait consister à en faire la monnaie. Il ne se bornerait pas à passer de l'essence divine à l'existence divine ; il serait un principe d'explication du détail des choses : « Cela *est* parce que cela est *bon* » serait le type et le paradigme de tout jugement explicatif et le principe universel du raisonnement dans les sciences de la nature au même titre que le principe de causalité.

En fait, il n'en est rien. Les philosophies de l'Idée du Bien ou de l'Idée de la Perfection se tiennent quittes envers leur principe et dispensées d'en faire usage dès qu'elles l'ont proclamé, salué et vénéré. Descartes, par exemple, s'en sert pour affirmer la propagation rectiligne de la lumière en milieu homogène, parce que la droite est la plus simple des lignes et que la simplicité est une perfection. Dès lors, il déroule le détail de ses théories optiques sans chercher autre chose que la nécessité logique. Malebranche, qui nous offrait d'abord une physique toute pénétrée de théologie et de finalisme en nous disant que Dieu est la seule cause efficace et produit seul,

Digitized by Google

par l'action directe de sa volonté, tous les faits de la nature à l'occasion de leurs antécédents, après avoir posé que « Dieu n'agit pas par des volontés particulières », en vertu de ce jugement de valeur qu'une volonté particulière est une imperfection, ne songe plus désormais qu'à dérouler le détail de son déterminisme. D'ailleurs, pour les Cartésiens, la nécessité physique, ou causalité apparente, n'est que la manifestation empirique d'une nécessité logique qui, le plus souvent, nous échappe. Pour Spinoza, le Bien, c'est cette nécessité ; la contingence, c'est le mal. Notre pensée se rapproche de celle de Dieu à mesure qu'elle découvre, d'abord inductivement les lois, puis la nécessité rationnelle des lois. Notre volonté est d'autant plus parfaite qu'elle s'identifie davantage avec la raison, qu'elle accepte avec plus d'amour et de joie la divine nécessité des choses. Là sont tout à la fois la vérité, le bonheur et la vertu. L'erreur, c'est l'ignorance. La pire erreur, ou plutôt l'erreur unique, celle dont toutes les autres sont des variétés, c'est l'ignorance de cette nécessité des choses, c'est-à-dire l'illusoire apparence de la contingence, la croyance au libre-arbitre : c'est à la fois l'erreur logique et l'erreur morale ; c'est à la fois le vice et son châtiment, le malheur. Que deviennent donc les jugements de valeur ? Ils ne sauraient plus être que des jugements de nécessité logique. Dans l'école cartésienne, l'optimisme se résout dans le rationalisme, celui-ci dans le mécanisme.

Trouverons-nous plus de jugements de valeur dans la métaphysique et dans la physique platoniciennes ? Il n'est pas étonnant que nous en trouvions dans sa morale, lorsqu'il ne s'agit pas de ce qui est, mais de ce que nous devons faire. Mais sa métaphysique et sa physique sont-elles faites de jugements de valeur ? Dans les passages dialectiques où il s'agit de l'ordre réel des choses, nous ne voyons pas que Socrate cherche jamais autre chose que la nécessité logique. La dialectique procède par demandes et réponses pour ne jamais passer d'une assertion à la suivante sans s'être assuré de l'assentiment de l'interlocuteur. L'art du dialecticien est de faire en sorte que cet assentiment ne puisse jamais être refusé. Cette méthode du dialogue est essentiellement orale et exige le concours d'au moins deux personnes. Pourquoi Platon pense-t-il

Digitized by Google

cependant qu'elle puisse être pratiquée dans un ouvrage écrit, où la même personne, l'auteur, fait également les demandes et les réponses ? Son propre assentiment lui donne-t-il le droit de passer outre ? Platon pense être sûr qu'aucun interlocuteur ne pourrait répondre autrement que celui qu'il fait parler. C'est tout l'art de la dialectique. On le voit nettement dans les endroits où un interlocuteur présomptueux prétend interroger à son tour et oblige Socrate à répondre. Il ne tarde pas à montrer sa maladresse à conduire une discussion : tantôt il pose des questions auxquelles il est impossible de répondre (par exemple, plusieurs questions à la fois), tantôt plusieurs réponses sont possibles sans qu'aucune soit nécessaire. La dialectique platonicienne est constamment régie par ce principe : que toute erreur contient en elle une contradiction implicite qu'une analyse suffisamment pénétrante et poursuivie doit faire découvrir (ironie), et par son corollaire : que toute vérité est telle qu'on ne peut la contredire sans se mettre soi-même en état de contradiction implicite (maïeutique). On peut donc dire que, tout comme la méthode cartésienne, la dialectique platonicienne, toutes les fois qu'elle tend à déterminer la connaissance vraie et non pas l'action bonne, fait usage exclusivement de jugements d'existence et non pas de jugements de valeur.

Dans un passage célèbre du *Phédon*, Socrate reproche à Anaxagore d'avoir énoncé un admirable principe d'explication en disant que l'Intelligence, intervenant dans la confusion universelle, y avait introduit l'ordre et fait du μῖγμα le κοσμός, mais de n'avoir su faire aucun usage de ce principe dans le détail de l'interprétation de l'Univers. Le principe intelligent, l'Esprit, agissant à la manière d'un moteur, détermine dans le mélange informe, en un point qui deviendra le centre du monde, un mouvement de rotation, un tourbillon, δῖνος, qui, s'élargissant de proche en proche, deviendra la révolution du Ciel. A son tour, ce mouvement continu et invariable détermine et règle tous les mouvements divers des choses contenues dans le ciel. L'intelligence a créé un mécanisme, et cela par une action mécanique simple, en donnant la chiquenaude initiale.

L'Intelligence a su la donner sans doute où et quand il fallait et comme il fallait. Anaxagore aurait pu répondre que le

Digitized by Google

divin artiste est d'autant plus admirable d'avoir produit de si grands effets par une intervention si limitée. La chiquenaude initiale est *bonne*; tous les événements qui en résultent sont *nécessaires*. On pourrait adresser à Platon lui-même ce reproche qu'il adresse à Anaxagore. Pas plus que lui il n'a, dans le détail de sa physique, rendu compte de la nature des choses par le bien qui est en elles.

Que le dialecticien doive veiller sans défaillance à la nécessité des enchaînements logiques, rien de plus naturel puisque, comme nous l'avons remarqué dès le début, les jugements et raisonnements téléologiques sont soumis aux mêmes règles formelles que les jugements d'existence. Mais la finalité et le bien devraient fournir la matière de ces jugements dans toutes les théories physiques. Or nous voyons en effet que l'Ame du monde, qui présidera à l'organisation des choses est divisée, comme une lyre, selon les trois analogies, si bien qu'elle est une harmonie, et que les sphères célestes, mues directement par elle, chantent un accord. Nous voyons aussi que ces sphères célestes exercent leur empire sur tout ce qui est au-dessous d'elles, et que Platon, à cause même de son finalisme, est responsable de toutes les folies des sciences occultes ; la principale, au moins, l'astrologie, remonte directement à lui ou peut-être, par lui, jusqu'à Anaxagore. Mais justement il n'est jamais question, dans ces sciences occultes, de la valeur ni de la finalité des choses, mais seulement de leur fatalité. Dans la pseudo-science issue du platonisme, les choses obéissent à une consigne qui leur vient d'en haut, au lieu d'obéir à la nécessité de leur propre nature. Mais on n'y voit nulle part que cette nécessité, qu'elle soit externe ou interne, qu'elle soit une contrainte exercée d'en haut ou l'épanouissement d'une essence et d'une nature, doive sa puissance à sa valeur et soit obéie parce qu'elle est bonne.

En somme, le Bien, « soleil du monde intelligible », n'a jamais rien éclairé, ni dans le monde sensible ni dans le monde intelligible. C'est sans doute parce que cela est impossible. Expliquer les choses, c'est montrer qu'elles sont nécessairement ce qu'elles sont. Leur valeur fait qu'elles sont désirables ou non, mais ne fait pas qu'elles soient ou ne soient pas. Leur raison d'être n'est jamais dans leur excellence, elle est uniquement dans leur nécessité.

Digitized by Google

6. — Si le Bien n'est pas par lui-même une raison d'être, il ne passe de l'Idéal dans le réel que par la volonté d'un agent. La théorie de la Providence est la seule explication des choses par le Bien. L'application du *principe du Meilleur* donnera-t-elle lieu à des jugements de valeur ?

Il y a deux doctrines de la Providence :

1° Ou bien Dieu n'agit pas par des volontés singulières, mais par des volontés générales qui sont les lois de la nature. Entre une infinité de mondes possibles, Dieu a choisi le meilleur. Mais, en admettant même qu'un monde où il y aurait de la contingence soit un monde possible, il resterait encore que l'Ordre, c'est-à-dire le déterminisme, s'il n'est pas une condition de possibilité, est le premier et le plus nécessaire de tous les éléments de la perfection. Dieu n'a pu vouloir qu'un monde ordonné : il a dû choisir le mieux ordonné. Le miracle providentiel, le choix créateur, ne s'est accompli qu'une fois, à l'origine des temps. Le Créateur ne retouchera jamais son œuvre. — Ainsi entendue, la Providence ressemble beaucoup au Νοῦς d'Anaxagore.

2° Ou bien la Providence intervient miraculeusement dans le cours des événements du monde.

Le miracle n'est jamais une explication. Le reconnaître, c'est proclamer qu'une chose est inexplicable, non pas relativement à nous, à cause de l'insuffisance de nos moyens de connaître, mais essentiellement. Si l'on admet, avec Leibniz, que le miracle n'a eu lieu qu'une fois, et que c'est la Création, le principe du meilleur n'est plus d'aucun usage, puisque le détail des choses s'expliquera, dans tous les cas, par leurs liaisons nécessaires à l'intérieur du système de compossibles que Dieu a choisi d'appeler à l'existence. Au contraire, il sera souvent très difficile d'expliquer comment ce monde, malgré tout le mal qu'on y rencontre, peut être encore le meilleur ou le moins mauvais possible, comment le mal y est toujours compensé, ou apparent et illusoire. Si bien que le prétendu principe que la valeur des choses est une raison de leur existence, loin de servir à expliquer le monde, le rend encore plus inintelligible.

7. — Le concept d'un Bien en soi et par soi, d'un Bien qui ne serait le bien de personne et ne se rapporterait à aucune

Digitized by Google

nature déterminée, mais serait le bien de tout être possible, en sorte qu'il n'y aurait aucun bien qui ne fût en lui et dont il ne fût la source, un tel concept *existe-t-il*? L'idée du Bien ou de la Perfection existe-t-elle, — non pas comme le voulait Platon et comme l'argument ontologique prétend le démontrer, d'une existence absolue et en soi, — mais dans nos esprits, à titre de concept? Pensons-nous le Bien ou la Perfection?

D'abord, est-il possible de concevoir un Bien et un Mal qui ne seraient le bien et le mal de personne? Un Bien et un Mal qu'on pourrait encore concevoir comme tels sans les rapporter à aucun être capable de jouir ou de souffrir, de désirer ou de craindre? A supposer un tel concept possible, à quoi servirait-il?

Un théologien nous répondra : Ce concept nous sert à faire de la théologie. Et, joignant l'exemple aux paroles, il ajoutera : Si nous tenons à rester d'accord avec nous-mêmes, à cet être parfait en son essence nous ne pouvons refuser l'existence, car n'être pas est une imperfection. Nous ne lui refuserons pas le sentiment, la conscience et la pensée, car ce sont imperfections que d'être insensible, d'ignorer tout et soi-même. Donc cet être connaîtra au moins sa propre perfection et en jouira. Nous ne lui refuserons pas la puissance et la fécondité, la bonté et l'amour; nous ne nous étonnerons donc pas qu'il ait créé d'autres êtres et qu'il les aime. Que ces notions nous conduisent à des difficultés fort embarrassantes, je l'accorde; mais est-il étonnant que « l'infiniment infini » nous dépasse? que nous soyons obligés de nous arrêter devant le mystère et l'ineffable? Ne suffit-il pas que nous n'ayons pas à reculer devant le contradictoire et l'absurde?

— En voulant ainsi réunir en une seule essence des attributs qui, considérés séparément, sont des perfections, ce ne sont pas des difficultés, des obscurités, des embarras que nous rencontrons, mais bien des impossibilités logiques, des contradictions. Ces attributs, dont l'idée nous est suggérée par notre nature ou par celle des choses extérieures à nous, doivent être élevés, selon que leur essence comporte ou ne comporte pas de maximum, soit à l'absolu, car toute déficience est imperfection, soit à l'infini, car toute limitation est imperfection. Nous n'avons pas le droit de les limiter les uns par les autres, parce que chacun d'eux exprime un aspect de l'essence infinie

Digitized by Google

et absolue. Et nous ne pouvons lui en refuser aucun, puisque, par définition, elle les contient tous. Or, au lieu de se compléter, ils s'excluent. En outre, comment l'idée d'une valeur *par soi* ne serait-elle pas une idée vide, un pseudo-concept ? Pour qu'une chose soit bonne, il faut que la possession de cette chose soit un bien, la privation un mal ; il faut donc qu'il y ait une correspondance entre ce que cette chose peut donner et ce dont un être a besoin. Elle sera bonne *pour* cet être. La possession d'une perle n'est pas un bien pour un coq, ni la privation un mal, parce qu'il n'y a rien dans la nature d'une perle et dans les effets qu'elle peut produire qui réponde aux désirs, besoins, aspirations que comporte la nature d'un coq. Le moindre grain de mil vaut mieux pour lui, parce qu'il fait bien mieux « son » affaire. La justice distributive est un bien pour des êtres entre qui un autre bien se répartit, parce que, pour la victime de l'injustice, au mal d'être privé de ce qui, relativement à sa nature, était pour elle un bien, s'ajoute cet autre mal qu'un autre en jouisse en son lieu et place ; encore faut-il pour cela que sa nature comporte une pensée capable de concevoir le droit. Elle est, en un autre sens, un bien (une vertu) pour l'être à qui incombe la répartition ; encore faut-il pour cela qu'il ait une conscience, car l'injustice n'est pas un mal pour la roue d'une loterie. Enfin s'il existait un bien unique qui valût et fût une fin pour tous les êtres, ce serait un bien universel, non un bien en soi [1].

D'ailleurs n'est-il pas contradictoire que, s'il existe un être parfait qui renferme en soi tout l'être et qui se suffit, il existe aussi d'autres êtres que lui ? On a inventé Dieu pour expliquer le monde et voici que, si Dieu existe, il est incompréhensible qu'il y ait un monde. Si Dieu est tout-puissant, comment peut-il y avoir d'autres puissances que la sienne, par exemple la liberté des créatures ? Si, comme le veut Malebranche, Dieu, étant tout-puissant, est la seule cause efficace, il est la seule cause de nos péchés ; c'est lui qui produit nos péchés à

1. C'est sans doute à peu près ce qu'Aristote veut dire dans sa critique de l'idée du Bien de Platon (Éth. Nic. I. 4). Il n'existe pas de bien unique, fin commune de tous les êtres et principe de tous les autres biens. Car le Bien peut se dire dans toutes les catégories, Dieu et le Νοῦς pour la substance, les vertus pour la Qualité, la modération pour la quantité, etc. Or, s'il y avait un bien unique, il se dirait dans une seule catégorie.

Digitized by Google

l'occasion de nos tentations. S'il a, au contraire, partagé sa puissance avec nous en créant des êtres libres, si, en aliénant une partie de sa puissance il reste néanmoins tout-puissant, parce que la puissance qu'il nous a volontairement donnée est toujours la sienne, il partage la responsabilité de nos péchés ; et si nous sommes vraiment causes et vraiment responsables de nos péchés, Dieu n'est pas tout-puissant.

Ces concepts métaphysiques étant de purs concepts ne peuvent être formés que d'éléments conceptuels eux-mêmes. Du concept de perfection on ne saurait exclure le concept d'existence, mais on ne saurait non plus en tirer l'existence réelle. On ne peut pas concevoir une perfection qui serait vraiment parfaite tout en n'existant pas, mais on peut très bien concevoir que la perfection n'existe pas et que rien de ce qui existe ne soit parfait. On ne peut pas concevoir qu'un idéal non réalisé soit l'absolue perfection tant qu'il lui manque justement d'être réalisé, mais on peut très bien concevoir que l'idéal ne soit pas réalisé.

Dès qu'il s'agit des idées d'Infini, d'Absolu et de Parfait, et que nous prétendons passer de l'idée à l'être, non seulement nous ne disposons pour cela d'aucun raisonnement légitime, et ne le faisons que par un paralogisme, mais nous nous trouvons en face d'*antinomies,* c'est-à-dire d'alternatives dont les deux thèses se contredisent et ne s'en démontrent pas moins. Elles se démontrent *par l'absurde,* c'est-à-dire que chacune d'elles se prouve par la réfutation de l'autre. Est-ce à dire, comme l'a prétendu Kant, que la raison rencontre ici la limite de sa compétence et qu'elle la dépasse en voulant passer du concept à l'être, de l'essence à l'existence ? N'est-ce pas plutôt que ces prétendus concepts sont des *pseudo-concepts ?* Kant leur fait beaucoup d'honneur en les appelant des *Idées.* Nous faisons, dit-il, un usage légitime des concepts de l'entendement pur tant qu'ils ne sont pour nous que les formes d'une pensée dont les objets sont fournis par l'expérience. Mais, obéissant à un penchant naturel et presque irrésistible, nous les érigeons en objets de connaissance ; Kant leur donne alors le nom d'*idées,* et nous faisons un usage illégitime de notre entendement lorsque nous croyons, par le moyen de ces idées connaître des objets réels. L'antinomie nous avertit alors que la raison a dépassé les limites de sa

Digitized by Google

compétence. Il serait plus exact de dire que nous avons en effet un penchant naturel à former ces idées, penchant auquel nous ne pouvons résister que par un effort incessant, et une critique infatigablement renouvelée de nos propres opérations mentales, mais que ces prétendues idées, nous ne réussissons jamais à les former, parce qu'elles sont impossibles. Nous ne réussissons qu'à leur donner des noms et à construire des définitions nominales ; mais nous ne saurions réussir à penser ce que ces noms et ces définitions prétendent signifier. Ces pseudo-concepts sont des attributs dont ni l'expérience ni l'imagination ne sauraient nous fournir aucun sujet ; en sorte que les jugements virtuels[1] dont se composerait leur extension ne pourraient jamais devenir jugements actuels ; c'est dire à la fois qu'ils sont virtuels et qu'ils ne le sont pas. Les antinomies auxquelles on est conduit ne manifestent pas l'usage illégitime qu'on a fait de certaines idées ; elles manifestent la contradiction implicite qui rend ces prétendues idées impossibles. Aux noms qui les désignent ne correspondent dans l'esprit que les assemblages de mots dont sont faites leurs définitions, et c'est parce que nous ne les pensons point que nous ne nous apercevons pas des contradictions que ces assemblages impliquent. Ainsi quand nous appelons l'Être parfait l'être auquel ne manque aucun attribut positif, qui n'a aucun attribut négatif et dont tous les attributs positifs sont infinis ou absolus, nous ne sommes pas sûrs que ces attributs puissent coïncider dans un même être[2].

Leibniz a eu le mérite de faire cette remarque à laquelle tant d'autres métaphysiciens ne se sont pas arrêtés. Excellent logicien, Leibniz savait qu'une définition doit être accompagnée d'une *démonstration d'existence*[3], à moins que la preuve de cette existence ne soit contenue dans la définition elle-même. La preuve ontologique, a-t-il dit, est valable à une

1. Voy. *Traité de Logique*, 49-51.

2. Dieu, selon Malebranche, est « infiniment infini » ; la Substance, selon Spinoza, a une infinité d'attributs infinis dont deux seulement nous sont connus. On peut douter que de telles « pensées » de nos plus grands penseurs aient jamais été réellement pensées par eux et soient pensables même pour une intelligence divine.

3. Il s'agit de démontrer l'*existence du concept défini* ou la *possibilité de son objet*, ce qui est la même chose, car le défini est un concept, et si l'objet est possible, le concept existe et peut être défini. Il ne s'agit évidemment pas de l'existence de l'objet, car ce serait la preuve ontologique elle-même.

Digitized by Google

condition : si la Perfection est *possible,* c'est-à-dire si le concept de Perfection *existe,* on pourra démontrer que la Perfection elle-même existe. Avant d'admettre le concept de Perfection dans un raisonnement, il est nécessaire de prouver que ce concept existe (voir *Traité de Logique,* § 84). Et voici la démonstration de Leibniz :

On forme le concept de Perfection en joignant des attributs qui sont tous *positifs,* puisqu'ils sont tous des manières d'*être,* et dont aucun n'est négatif, puisqu'on en exclut tout ce qui est négation, privation, limitation, c'est-à-dire manière de *n'être pas.* L'affirmation d'un attribut positif ne peut être qu'un jugement affirmatif. Donc la compréhension de l'idée de la Perfection n'est composée que de jugements affirmatifs. Or il ne peut y avoir contradiction qu'entre un jugement affirmatif et un jugement négatif. Comme il n'y a pas de jugement négatif dans la compréhension de l'idée de Perfection, elle ne peut enfermer de contradiction. Que vaut cette démonstration ?

Les concepts de *cercle* et de *carré* sont des concepts positifs. *Cette surface est ronde* et *Cette surface est carrée* sont deux jugements affirmatifs ; ils ne sauraient donc former une contradiction ; en conclurons-nous qu'une même surface peut être à la fois ronde et carrée ?

Deux attributs positifs, comme on le voit, peuvent s'exclure. La contradiction n'est pas formelle ; elle existe bien, mais elle est implicite et il faut quelquefois pousser loin l'analyse pour la découvrir. Mais dans cet exemple elle est toute proche : le cercle est limité par une ligne courbe, le carré par des lignes droites. Or la ligne courbe ne s'est jamais définie autrement que : toute ligne qui n'est ni droite ni composée de lignes droites. Qui sait si, en voulant réunir en un seul être toutes les espèces de la Perfection, en portant chacune d'elles soit à l'Absolu soit à l'Infini, on n'en rencontrera pas deux qui s'excluent comme le rond et le carré, tout en étant positives l'une et l'autre ? La possibilité de l'idée du Bien ou de la Perfection n'est donc pas du tout démontrée, et nous ne sommes pas sûrs de penser réellement un Bien dont personne ne jouirait, qui ne serait le bien d'aucun être, qui continuerait à être bon si tout le reste disparaissait. Nous ne sommes pas sûrs qu'en éliminant toute idée de relation de cet être avec autre chose que lui, nous n'éliminions pas du même

Digitized by Google

coup toute idée de valeur d'un être, de même qu'en considérant un corps unique, isolé dans le vide infini, nous éliminerions du même coup toute idée de la grandeur de ce corps. Il se pourrait que la valeur fût essentiellement, comme la grandeur, une relation, et qu'il n'y eût pas plus de valeur absolue qu'il n'y a de grandeur absolue. Et s'il faut que tout attribut de la Perfection soit ou absolu, comme la justice, ou infini comme la puissance, la conséquence à en tirer, c'est que le bien ne peut pas être parfait.

On peut concevoir un bien universel, bon pour tous les êtres possibles, et pareillement un mal qui serait universellement mauvais. Ainsi il est bon, pour tout ce qui est, de se conserver et de croître, c'est-à-dire d'être davantage, et il est mauvais de décroître et de périr. Mais il est évident que ce bien universel, c'est-à-dire commun, ne saurait être tout le bien, car il y a aussi des choses spécifiquement bonnes, bonnes par suite d'une convenance entre leur essence et la nature individuelle ou spécifique d'êtres déterminés, et le bien de l'un peut être le mal de l'autre. En somme, il n'y a que l'Être qui *puisse* être tenu pour universellement bon. Encore n'est-ce pas évident. Il y a des êtres dont on peut dire, soit universellement parlant, soit pour eux-mêmes, qu'il vaudrait mieux qu'ils ne fussent pas. L'être ne fait pas du mal un bien.

Que devient donc le raisonnement ontologique? Comment passerions-nous de l'idée à l'être, si nous ne sommes même pas sûrs de tenir l'idée? Comment l'existence de la Perfection serait-elle contenue dans son essence, quand il est fort douteux que la Perfection ait une essence? Ce pseudo-concept d'un Bien en soi et par soi, qui serait le bien de tout être, mais qui serait encore le Bien sans être le bien d'aucun être, ce bien unique et total, l'*Idée du Bien* des Platoniciens, l'*idée de la Perfection* de Descartes, n'a jamais servi et ne peut servir à former aucun jugement de valeur. Ce pseudo-concept sert à poser des pseudo-problèmes qu'on résout par des pseudo-raisonnements et ce n'est pas sans peine que l'esprit s'affranchit de toute cette pseudo-pensée.

Ces considérations s'appliquent au pseudo-concept de Bien absolu, de Perfection. Elles ne s'appliquent nullement aux degrés de perfection des êtres.

Digitized by Google

II. — L'ORDRE DES PERFECTIONS ET LA HIÉRARCHIE DES ÊTRES.

8. — Quand nous parlons d'animaux supérieurs et inférieurs, quand nous disons que l'homme est supérieur à l'animal, l'animal à la plante, etc., nous ne voulons pas dire que certains êtres soient plus utiles pour nous que les autres. Si le cheval, le bœuf, le chien sont de précieux collaborateurs de l'activité humaine, c'est bien à cause de l'excellence de leur nature ; mais il y a une différence entre cette excellence et l'utilité que nous en retirons : ils étaient supérieurs avant que l'homme sût les utiliser. C'est *en soi* et *par soi* que l'Homme, le Cheval, le Chien sont supérieurs aux vers et aux mollusques, que l'animal est, en général, supérieur à la plante, l'homme à l'animal.

On peut aussi comparer des manières d'être. L'intelligence est supérieure à l'automatisme ; l'automatisme naturel des vivants aux mécanismes fabriqués, le rossignol vivant de l'empereur de la Chine au rossignol artificiel de l'empereur du Japon, dans le conte d'Andersen mis en musique par Stravinski. Les joies de l'esprit sont supérieures aux plaisirs des sens[1], l'autonomie d'une volonté réfléchie à la servitude des passions. Presque toute supériorité est utilisable, par suite bonne *à* quelque chose et bonne *pour* quelqu'un. Mais la supériorité qui est la raison de l'utilité ne se confond pas avec elle. On lui donne souvent les noms de *dignité, beauté, noblesse.*

Peut-être pourrait-on dire que la perfection des choses, abstraction faite de leur utilité, est une valeur esthétique. Nous avons souvent occasion de distinguer entre la beauté et l'utilité. Lorsqu'une même chose est à la fois belle et utile, lorsque l'auteur d'un ouvrage, tout en l'adaptant à sa destination pratique, a voulu, en outre, le faire beau, il est rare que ces deux fins soient indépendantes, mais elles restent parfaitement distinctes ; certains esthéticiens veulent même que, si la chose utile est belle, elle le soit par des caractères inutiles. Si l'on entrait dans cette vue, on pourrait peut-être penser

1. Voir Exercice II, p. 114.

Digitized by Google

que la supériorité qu'on *admire* d'une façon entièrement désintéressée n'est autre chose que la beauté, et que les valeurs en soi et par soi sont les valeurs esthétiques. — Mais personne ne défend plus aujourd'hui les doctrines esthétiques qui définissaient la beauté par quelque qualité intrinsèque des choses belles. Ce qui est beau est beau *pour* un témoin, en raison du plaisir qu'il procure à ce témoin et, par conséquent, de quelque rapport de convenance avec la nature du témoin.

La valeur des êtres et des manières d'être, abstraction faite de toute valeur d'utilité, de moralité et de beauté, la valeur *en soi* et *par soi* n'est ni illusoire, ni métaphysique, ni mystique. C'est une idée très positive que celle des degrés de perfection, à condition que par *perfection* l'on entende, selon la tradition cartésienne, *quantité d'être*. L'être plus parfait est celui qui est davantage, qui est à des titres plus divers, qui a une nature plus riche, renfermant des virtualités plus puissantes et plus variées. La station droite confère à l'homme une supériorité sur les autres mammifères. En devenant bipède, l'homme a gagné d'employer ses membres thoraciques à d'autres usages que la locomotion et de les y adapter. Cet avantage en a amené d'autres. « L'homme pense parce qu'il a une main », disait le vieil Anaxagore. D'après M. Bergson, les arts manuels sont plutôt la cause que l'effet du développement de l'intelligence : l'*homo sapiens* dériverait de l'*homo faber*. Mais on pourrait tout aussi bien dire que l'homme a une main parce qu'il pense. En réalité, la main a formé l'intelligence comme l'intelligence a formé la main. On peut en dire autant de l'organe vocal. L'homme pense parce qu'il parle ; et il parle parce qu'il pense. La possession d'un instrument capable de produire une grande variété de sons et de les articuler à volonté a grandement favorisé le développement de la pensée conceptuelle, et le grand nombre d'idées à exprimer, d'objets à nommer, a obligé l'homme à différencier davantage, à nuancer les sons de son organe. La station droite, la main, la parole, l'intelligence, sont fort utiles à l'homme ; mais, en eux-mêmes et par eux-mêmes, ils constituent une supériorité de la nature humaine sur les animaux dont l'organisation ressemble le plus à la sienne, une acquisition positive et progressive, une conquête. Cependant il ne semble pas que la supériorité de l'homme sur l'animal, du chien sur le mol-

Digitized by Google

lusque, du civilisé sur le sauvage, se réduise à l'inégale émotion esthétique que peut nous causer leur contemplation.

Nous avons un penchant naturel à disposer en série linéaire les objets dont nous nous occupons, à ranger coûte que coûte la diversité qualitative sur une échelle graduée. Ainsi, en politique, on ne devrait distinguer que des théories, des méthodes et des tendances différentes. Nous nous représentons les partis et les personnes comme marchant sur un même chemin, avançant ou retardant plus ou moins les uns sur les autres. En politique, il faut bon gré mal gré qu'on diffère du plus au moins, qu'on soit plus ou moins *avancé* ou plus ou moins *réactionnaire*[1], plus ou moins *à gauche* ou plus ou moins *à droite*. Ce classement, qui substitue la quantité à la qualité, a son expression pratique dans la disposition des sièges à la Chambre des Députés. Voilà un « sophisme parlementaire » oublié par J. Bentham. Il est très grave. Toute la vie politique en est faussée.

Nous risquons de commettre la même erreur en cherchant à déterminer une ou plusieurs échelles de perfection des êtres de la nature, ou des manières d'être. Les jugements de valeur relatifs aux perfections sont très difficiles à manier et prêtent facilement aux sophismes. Le plus fréquent sophisme est de vouloir les former quand même dans des cas où ils sont aussi inutiles que mal fondés.

Ainsi, il est tout à fait vain de vouloir ranger les espèces végétales et animales en séries linéaires d'après leurs degrés de perfection. L'homme est-il supérieur à l'animal ? L'affirma-

1. *Progressiste* veut dire presque toujours *réactionnaire ;* car on est progressiste quand on veut avancer par degrés, en marquant toutes les étapes, même tous les pas, par opposition à ceux qui veulent brûler les étapes et même bondir. Mais cette crainte d' « aller trop vite » signifie presque toujours un désir d'aller à reculons. — De même le parti qui s'intitule *conservateur* est presque toujours un parti qui ne veut pas conserver ce qui est, mais restaurer ce qui n'est plus. — Qu'est-ce qu'un *républicain modéré* ? Le second adjectif a l'air de vouloir faire pardonner le premier. Tel tient à faire savoir qu'il n'est pas de ces républicains qui rougissent du titre qu'ils se donnent ; il ne se dira pas républicain tout court, mais républicain « radical ». On est républicain ou on ne l'est pas ; on est royaliste ou on ne l'est pas ; on est socialiste ou on ne l'est pas. Ce sont des doctrines différentes ; mais il faut à tout prix qu'elles se rangent sur une même échelle. Pourtant démocratie veut dire autonomie, tandis que le socialisme n'admet pas la moindre liberté individuelle, car la liberté ramènerait la propriété individuelle, par suite l'épargne, par suite le capital. N'importe ! Il faut que le socialiste soit plus avancé que le démocrate. Enfin, on se figure que les socialistes eux-mêmes sont dépassés par les anarchistes, comme si l'anarchie était l'excès du socialisme, alors qu'elle en est plutôt la négation et le contraire.

Digitized by Google

tive n'est pas facile à prouver ; la négative ne se réduit peut-être pas à une ironie humoristique. Un animal peut être, est presque toujours, en même temps supérieur et inférieur à un autre : l'homme n'a ni l'odorat du chien, ni la force du bœuf, ni la vitesse du cheval, ni la souplesse et l'adresse du chat. Il nage moins bien que le poisson, rampe moins bien que le serpent, et ne vole qu'à l'aide d'appareils artificiels. On prétendra peut-être que les propriétés par lesquelles il excelle sont d'un ordre plus élevé et d'une plus grande importance, Mais combien ce jugement de la valeur des valeurs est difficile à fonder et combien périlleux !

Si, au lieu de comparer des êtres vivants, avec toute la complexité de leurs natures spécifiques, nous considérons séparément une seule aptitude, capacité ou faculté dans tous les vivants qui la possèdent, nous aurons beaucoup moins de peine à y trouver des degrés de perfection. Remarquons toutefois qu'il ne s'agit pas ici de comparer des organes plus ou moins adaptés à leur fonction. Les jugements de valeur qui concernent les rapports de moyen à fin sont d'un tout autre caractère et se prouvent d'une tout autre manière. Nous leur avons assigné leur place et en traiterons en temps voulu. Ce qui constitue pour un être une supériorité, une « perfection », c'est une aptitude, capacité ou faculté, c'est-à-dire un mode d'activité que sa nature comporte et qu'il faut prendre en totalité, organes et fonction, moyens et fin, et l'important, c'est la fin ou fonction, plutôt que les moyens ou organes qui lui sont subordonnés. Ainsi le langage articulé de l'homme est supérieur aux cris des animaux, la pensée conceptuelle et raisonnante à la mentalité prélogique, la connaissance raisonnée à la connaissance vulgaire, la science rationnelle à la science empirique. Dans tous les cas de ce genre, nous comparons deux termes dont l'un comprend l'autre et le dépasse, des « perfections » ou réalités positives dont l'une enveloppe tout ce qui est en l'autre et y ajoute.

Quand on étudie la physiologie humaine, il est intéressant, après avoir décrit chaque fonction, d'en suivre le développement dans ce qu'on appelle « la série animale ». Cette prétendue série animale est tout à fait fictive. Elle est un de ces concepts inexacts dont la science fait si grand usage et qui sont si utiles ! La série animale sert à mieux comprendre

Digitized by Google

l'évolution, mais n'est pas du tout une évolution. Historiquement, le développement de l'organe et de la fonction a passé par certaines phases chez nos lointains ancêtres, aujourd'hui disparus, et dont il reste tout au plus de rares vertiges paléontologiques. Mais il existe souvent des espèces actuelles sur lesquelles la même fonction peut être étudiée au temps présent, à un stade d'évolution que les espèces ancestrales ont dû traverser. Ces rapprochements sont extrêmement intéressants, mais il ne faudrait pas tolérer une confusion entre des homologies d'espèces contemporaines et les phases successives de l'évolution, entre l'anatomie comparée et la phylogénie. Il est certainement possible qu'une espèce évolue dans une aire géographique et se conserve dans une autre ; en ce sens, de deux espèces contemporaines, l'une pourrait être l'ancêtre de l'autre. Mais, dans une aire géographique continue, l'espèce qui évolue élimine les formes ataviques et, si l'évolution est divergente, les deux espèces nouvelles font disparaître l'espèce commune dont elles dérivent l'une et l'autre. En général, et sauf exception, deux espèces contemporaines représentent, non des degrés différents d'une même évolution, mais des évolutions différentes.

Pour donner une idée de l'importance que peuvent avoir les jugements de valeur fondés sur les degrés de perfection, c'est-à-dire sur la quantité d'être et de non-être dont se compose la nature des choses, il suffit de remarquer que tous les théorèmes des quatrième et cinquième parties de l'Éthique de Spinoza sont des jugements de valeur de cette espèce, des jugements de *prévalence*. Il en est de même de la morale de Malebranche. Si les Cartésiens n'ont rien tiré et ne pouvaient rien tirer du pseudo-concept d'une perfection parfaitement parfaite, ils ont fait grand usage de l'idée très positive et très féconde des degrés de perfection, c'est-à-dire de réalité positive.

Digitized by Google

CHAPITRE III

B. — CE QUI VAUT A TITRE DE MOYEN.

I. — SÛRETÉ ET RENDEMENT DES MOYENS.

9. — Pour qu'une chose soit moyen d'une autre, il faut et il suffit :

1° Que la première soit cause de la seconde. Tout moyen est cause efficiente, toute fin est effet. C'est le déterminisme qui fait la finalité. La science, en tant qu'elle a pour objet le déterminisme des phénomènes, est le fond de toute technique.

2° Que cette cause soit, directement ou indirectement, à la disposition de l'être pour qui la fin est un bien. L'attraction du Soleil est cause du cours elliptique et des variations de vitesse des planètes ; mais cette cause n'est pas pour nous un moyen, parce que l'attraction solaire n'est pas sous la dépendance de notre volonté. Mais, si l'attraction du soleil ne nous donne pas le moyen d'agir sur le mouvement des planètes, elle nous donne le moyen de le prévoir, et cette connaissance de l'avenir peut entrer dans la détermination des actions qui dépendent de notre volonté.

En somme, une cause est *moyen,* lorsqu'elle fait partie d'une série plus ou moins longue de causes et d'effets qui relie une fin à un acte de notre volonté. Tout processus de finalité est donc une série causale, mais une série qui forme un tout, qui a un commencement et une fin. Sans doute, l'enchaînement des causes et des effets est indéfini. Ce que nous appelons commencement n'est pas un fait sans cause : il est effet de ce qui le précède. Ce que nous appelons fin n'est pas un événement sans effet : il est cause de ce qui suivra. Mais il y a, entre le commencement et la fin, une relation spéciale qui est proprement la relation de finalité et qui permet de découper, dans la série indéfinie des causes et des effets, un segment qui forme

Digitized by Google

un tout : cette relation consiste en ce que le terme initial oriente la série vers le terme final.

Dans le cas de la finalité intentionnelle, le terme initial est, en apparence, la volonté. Ne pourrait-elle pas se définir, en un sens, la *faculté d'initiative ?* Mais il n'y aurait pas volonté s'il n'y avait pas d'abord quelque idée de la fin : l'effort volontaire est le premier en date des moyens de réalisation de l'idée. Pour que l'objet de l'idée soit pris pour fin, il ne suffit pas que cet objet soit représenté à l'esprit, il faut encore qu'il y ait une raison de le vouloir, qu'il soit jugé bon. C'est le jugement de valeur (le motif) qui détermine la volonté. Mais ce jugement de valeur résulte lui-même d'un désir, d'un besoin, d'une tendance, d'une aspiration (le mobile), antérieure à l'idée elle-même. Le véritable terme initial est le *manque,* et il y a finalité quand le manque oriente la série des causes vers l'acquisition de ce qui manque. Il y a finalité intentionnelle quand le désir, qui est le sentiment du manque, détermine le jugement de valeur, lequel détermine et oriente la volonté. En un sens très général, on peut dire qu'il y a finalité intentionnelle quand le jugement que la fin est nécessaire, ou simplement favorable, au bien-être ou à la survie d'un sujet, contribue d'une manière quelconque à acheminer les événements vers la réalisation de cette fin. En dehors de l'intelligence, il y a finalité quand le manque entraîne l'élimination de l'être toutes les fois que ce qui manque n'est pas acquis. Mais l'orientation vers la fin se fait avec beaucoup d'économie : 1° quand le besoin est senti ; 2° quand l'objet du besoin est connu et jugé bon ; 3° quand le jugement de valeur relatif à la fin a déterminé un autre jugement de valeur, relatif à un acte de la volonté, considérée comme cause, et par suite moyen, de la fin. Il n'y a de finalité que chez les êtres *vivants* ; car c'est seulement au sujet des vivants qu'on peut parler de bien-être et de survie. Le concept de finalité en général s'applique d'ailleurs à tous les faits de la vie, car cette orientation d'une série causale est proprement ce qu'on appelle une *fonction.* Il n'y a finalité intentionnelle que chez les êtres *pensants.*

Puisqu'il s'agit ici de jugements de valeur, nous n'avons à nous occuper que de la seule finalité intentionnelle.

La volonté consiste en deux actes successifs, si distincts qu'on s'étonne qu'on ait pu les confondre : la *décision* et l'*effort.* Le pre-

Digitized by Google

mier est plus intellectuel, le second plus dynamique ; mais ce qui les différencie le plus nettement, c'est qu'ils ne veulent pas les mêmes choses. La décision est la volonté du résultat final, l'effort est la volonté du moyen le plus prochain. « Qui veut la fin veut les moyens », dit-on ; c'est-à-dire : qui a *décidé* de poursuivre la fin, fait l'*effort* nécessaire pour réaliser les moyens. A la distinction entre la décision et l'effort répond la distinction entre les deux sortes de jugements de valeur : ce qui vaut à titre de fin et ce qui vaut à titre de moyen. « Il faut, dit on encore, réfléchir avant d'agir », c'est-à-dire mettre un temps suffisamment long et rempli d'événements entre la décision et l'effort. Le conseil, en principe, est excellent ; mais, dans la pratique, on a souvent raison de ne pas réfléchir complètement avant d'agir : s'il fallait aller jusqu'à la connaissance claire et certaine des moyens et de leur valeur, on n'agirait presque jamais. Cette réflexion qui s'interpose entre la décision et l'action relève de la logique des jugements de valeur, et c'est précisément la partie de cette logique qui nous occupe en ce moment.

10. — La finalité peut être dite *parfaite* quand la volonté n'a qu'un geste à faire pour réaliser l'idée par une série plus ou moins longue de moyens. Le mot *déclencher* est du langage de toutes les techniques. La perfection d'une technique est de réunir d'avance toutes les conditions, c'est-à-dire tous les moyens, de la fin proposée à l'exception d'une seule, qui est un geste humain, le plus simple possible. Ce geste on le fera quand on le voudra. Cette finalité parfaite est très rare, beaucoup plus rare dans les œuvres de l'industrie humaine que dans celles de la nature[1]. D'ordinaire, une fois *orientée*, la série des moyens a encore besoin d'être *dirigée*. Quand le vigneron a planté la vigne, il n'attend pas, les bras croisés, le jour de la vendange. Il taille, laboure, met de l'engrais, nettoie le sol des plantes parasites, prodigue le soufre et le cuivre. Le tisserand lyonnais ne se sert plus de sa force musculaire pour mouvoir son métier au moyen de pédales ; il utilise la force motrice du Rhône. Quand tout est prêt, bobines garnies, fils attachés, serrages réglés, frottements huilés, etc., il suffit,

1. Les merveilleux instincts des insectes présentent beaucoup d'exemples de finalité parfaite.

Digitized by Google

pour mettre en marche, de tourner un commutateur ou d'enfoncer une fiche. Mais l'ouvrier surveille le travail que la machine fait pour lui : il rattache les fils qui cassent, met une goutte d'huile par ci, serre ou desserre une vis par là. Il n'est guère de machine qu'on puisse laisser travailler toute seule et qui n'ait pas besoin d'un ouvrier pour la « servir ». Une surveillance constante, une intervention fréquente sont nécessaires pour que le terme initial détermine le terme final. C'est que, d'une part, chacune des causes qui se succèdent depuis le terme initial jusqu'à l'effet final, peut produire d'autres effets outre le terme suivant de la série : les machines les mieux combinées réussissent rarement à empêcher ou neutraliser complètement les effets nuisibles. D'autre part, le processus de finalité est rarement assez bien isolé de l'ambiance pour n'être pas influencé, troublé par des causes intercurrentes.

Mais chaque nouvelle intervention de l'homme peut être considérée comme un nouveau processus de finalité qui a son terme initial et son terme final. Ainsi la taille de la vigne est le terme initial d'une série dont le terme final est de ramener vers le tronc l'effort et la dépense des puissances végétatives. Ainsi l'aspersion des feuilles par la bouillie cuprique est le terme initial d'une série dont le terme final est la destruction du champignon parasite ; ce dernier terme prend place dans la série des moyens dont le terme final est la vendange. Une technique est un processus de finalité qui enveloppe ordinairement plusieurs autres processus de finalité subordonnés. Dans le cas d'une finalité parfaite, la série des causes n'est pas seulement *orientée* ; elle est encore assez bien *canalisée* pour qu'on n'ait plus à la *diriger*. D'ailleurs un moyen qui, pour aboutir à la fin, exige une surveillance et des interventions réitérées n'est pas pour cela un *mauvais* moyen. Il est moyen *imparfait* en ce sens qu'il n'est pas moyen complètement et à lui seul.

11. — Tout moyen est une cause. Toute technique consiste dans la connaissance des causes. Depuis Bacon, la science a peu à peu chassé de son domaine le concept de *cause* pour y substituer celui de *loi*[1]. Mais le concept de *cause* a gardé sa

1. Voy. *Traité de Logique*, §§ 182, 184, 202.

Digitized by Google

place dans les technologies. Bacon a exorcisé les causes occultes, banni toute explication par de prétendues causes, actions, puissances naturelles qui seraient cachées derrière les phénomènes et les produiraient, et ne seraient jamais elles-mêmes objets d'expérience. La *vera causa* qu'il préconise est un phénomène, antécédent constant d'un autre phénomène. Mais connaître l'antécédent constant, c'est connaître la loi. La règle de Bacon, de ne rechercher que la *vera causa*, revient à prescrire de ne donner à la causalité aucune autre signification que celle de loi.

Les savants n'ont fait aucun effort pour dissiper les obscurités et les équivoques qui rendent si difficile à manier la notion de cause. Ils n'auraient pas manqué de la définir si ces obscurités et ces équivoques avaient gêné leurs raisonnements. La notion de cause ne les gêne pas parce qu'ils n'en font aucun usage. Ils l'emploient quand ils parlent la langue vulgaire, ou bien quand le savant se fait technicien. Mais l'idée de *loi* suffit toujours à la langue scientifique. Quand la loi a pour objet de déterminer un ordre de succession (par ex. : Toute inflammation d'un tissu animal a été précédée de l'introduction d'un germe qui se développe en se nourrissant aux dépens de ce tissu), le nom de cause peut convenir à l'antécédent, celui d'effet au conséquent. Mais ces relations de succession entre des phénomènes *concrets* ne se rencontrent guère que dans les parties élémentaires des sciences ; on ne tarde pas à pénétrer plus avant à l'intérieur des choses, à pratiquer l'analyse abstraite, à découvrir des rapports constants, non entre des phénomènes successifs, mais entre les éléments abstraits d'un même phénomène, entre la vitesse d'une planète à un moment donné et sa distance au soleil, entre les masses de deux corps, la distance de leurs centres de gravité et l'attraction qu'ils exercent l'un sur l'autre, entre la longueur d'un pendule et la durée de son oscillation, entre le volume d'un gaz et sa pression, etc. Ces lois unissent des termes qui ne sont pas successifs, mais simultanés. Dirons-nous qu'il y a deux sortes de lois : des lois de simultanéité et des lois de succession, ces dernières seules étant des lois causales ? — Nous nous en garderons bien, car les lois de simultanéité nous donnent occasion de parler de causes tout aussi bien que les lois de succession. On ne peut pas dire que la pression d'un gaz soit la

Digitized by Google

cause de son volume, ni que son volume soit la cause de sa pression. Mais quand vous gonflez votre bicyclette, quand, à chaque coup de piston, vous diminuez de la grandeur du corps de pompe le volume occupé par l'air, vous dites que cette diminution de volume est cause de l'augmentation de pression, *parce que vous savez* que le produit du volume par la pression ne peut pas changer. Nous dirons de même qu'une élévation de température est cause de l'augmentation de la durée d'oscillation du pendule et fait retarder nos horloges, parce que nous savons qu'il y a une relation constante entre la température et la longueur d'une tige métallique et une autre relation constante entre la longueur du pendule et la durée de son oscillation. Or aucune de ces relations constantes n'unit des termes successifs.

L'une des plus graves fautes qu'on puisse commettre en logique est de considérer la loi comme une généralisation du rapport de causalité, comme si l'on pouvait passer de la cause à la loi. Il faut connaître la loi pour pouvoir parler de cause, car c'est la loi qui autorise à dire qu'un antécédent est constant. La cause se tire de la loi, par syllogisme. Nous disons qu'un fait est cause d'un autre quand une loi (majeure) nous permet de passer de l'un (min.) à l'autre (concl.), quand nous interprétons ces faits par application de la loi, quand nous trouvons en eux la vérification d'un ordre naturel connu.

C'est pour passer de la connaissance à l'action que nous faisons cette application. L'idée de loi appartient à la science, l'idée de cause appartient à l'art. Les causes nous intéressent parce que nous pouvons les employer comme moyens. Si la considération des causes a pourtant aussi sa place dans la science, c'est que la recherche scientifique est elle-même une action et que, comme toute action, elle a une technique, qui est la méthode. Pour instituer une expérience artificielle, il faut employer des causes comme moyens. La connaissance des causes n'est pas objet de science, mais moyen de recherche.

La causalité est l'interprétation du fait par la loi. Mais qui connaît la loi connaît plus que la cause. La loi est un ordre universel. Pourquoi restreindre sa connaissance en l'appliquant? Pourquoi considérer *in concreto* ce qu'on sait *in abstracto,* et dans une application spéciale ou singulière la vérité qu'on saisit dans son universalité? Pourquoi, après avoir labo-

Digitized by Google

rieusement, par l'analyse et la comparaison des faits, dégagé la loi, ce retour de la loi aux faits ? C'est que, pour l'instant, l'universalité de notre savoir ne nous intéresse plus. Dans l'action, c'est aux faits singuliers que nous avons affaire. Nous ne cherchons plus à comprendre, mais à réaliser. Nous passons de la considération de ce qui est vrai à celle de ce qui est bon, du jugement d'existence au jugement de valeur.

Alors la cause-moyen, qui par elle-même n'a pas de valeur, participe à la valeur de l'effet-fin. Le jugement de valeur : ***Ceci est bon à Cela*** se ramène donc à un jugement de causalité, lequel est l'application à un cas spécial ou singulier d'une loi générale et se tire par syllogisme de cette loi, laquelle, à son tour, est le résultat d'une induction ; et cet enchaînement : observation et comparaison des faits, perception des analogies, invention de l'hypothèse qui, vérifiée, prend le nom de loi ; puis syllogisme de la cause, laquelle, étant moyen de l'effet jugé bon, est elle-même jugée bonne ; enfin réalisation de ce moyen, — cet enchaînement qui va de la perception à l'action, mais sans nous faire saisir les raisons intelligibles des choses, cet enchaînement qui comprend la science empirique et son application, est ce que Platon appelle *Art*, τέχνη, par opposition à la *Science*, ἐπιστήμη.

12. — Dans l'allégorie de la caverne, ces objets qui passent derrière le dos des prisonniers et dont ils ne voient que les ombres, ne sont eux-mêmes que des simulacres. Ceux qui les portent sont dissimulés derrière un petit mur, sorte d'écran, semblable à celui derrière lequel les *faiseurs de tours* préparent leurs prestiges (θαύματα). L'expérience ne saisit que les apparences (φαινόμενα) superficielles et incomplètes d'un travail profond et caché qui s'accomplit à l'intérieur des choses et que Platon compare aux préparatifs des faiseurs de tours. La vraie science (ἐπιστήμη) ne consiste pas à pénétrer à l'intérieur des choses, à arracher les voiles derrière lesquels la nature prépare ses merveilles, comme un indiscret qui arracherait l'écran des bateleurs pour dévoiler leurs artifices. Elle consiste à apercevoir la nécessité logique universelle qui régit chaque cas singulier, c'est-à-dire l'Idée. Le captif délivré ne s'attardera pas à regarder l'envers du petit mur à la lumière du feu allumé dans la caverne et qui projette des ombres sur le fond ; il

Digitized by Google

gravit le sentier par où l'on sort de la caverne. Ce n'est pas que Platon méprise l'habileté, la sagesse qui va chercher au-dedans des êtres les causes profondes et cachées de leurs manifestations superficielles; mais il l'appelle Art, et non Science. Le médecin sait ce qui se passe à l'intérieur du corps, et c'est cette connaissance qui le met en état de prescrire un remède. L'ingénieur connaît les propriétés du bois et du fer; c'est pourquoi, après avoir travaillé quelque temps avec des ouvriers dans un atelier clos, il exhibe un navire. Bacon parlera aussi d'une « magie naturelle » qui reposerait, elle aussi, sur la connaissance de la causalité empirique.

L'épistémologie gagnerait en clarté, comme aussi les nombreuses applications qu'on en fait couramment sans s'en douter, si l'on s'entendait une bonne fois sur le sens des termes les plus importants de son vocabulaire, tels que *science* et *art*, science *théorique* et science *pratique*, science *pure* et science *appliquée*. Malheureusement, en matière de vocabulaire, il n'y a pas d'autre autorité, ni en fait ni en droit, que celle de l'usage. Tout ce qu'on peut faire, c'est de proposer des définitions et des distinctions dans l'espoir qu'elles paraîtront à quelques-uns judicieuses et commodes et que, leur exemple étant imité, elles entreront ainsi dans l'usage.

Au temps de Platon et d'Aristote, la distinction entre l'ἐπιστήμη et la τέχνη, la science et l'art était plus nette qu'elle ne l'est pour nous. Pour Platon, la science est la connaissance de l'intelligible. Pour Aristote, le monde intelligible n'a plus d'existence séparée, mais la science consiste encore à concevoir toutes les qualités de chaque chose comme des conséquences logiques de son essence. Le domaine de la science est la pensée, celui de l'art est l'action; la fin de la science et de la pensée est le vrai, celle de l'art et de l'action est le bien. La pensée et l'action ne sont point étrangères l'une à l'autre : la pensée guide l'action; la pensée vraie fait l'action bonne. Mais la fin de l'intelligence n'est pas seulement le vrai, c'est aussi l'intelligible, le rationnel. Le vrai suffit pour diriger l'action.

D'autre part, la réussite de l'action est une vérification de la pensée qui la guide; elle est souvent la seule preuve que l'on en possède. Selon les pragmatistes, la distinction entre la pensée et l'action, la *théorie* et la *pratique* est tout à fait

Digitized by Google

superficielle : la réussite de l'action n'est ni le résultat ni la preuve de la vérité de la pensée ; elle *est* la vérité : Le vrai, c'est la pensée qui réussit. Au surplus, la pensée est action et le vrai est la fin de cette action. Le vrai ne se prouve jamais que par le succès des démarches de l'esprit, c'est-à-dire par la possibilité de les continuer ; l'erreur ne se reconnaît qu'à leur échec, qui est la contradiction.

L'impossibilité de séparer l'une de l'autre la pensée et l'action est la cause de débats parfois amers entre théoriciens et praticiens. Ces couples de termes, que tantôt on distingue et oppose, et tantôt on rapproche et ramène à l'unité, que l'on est tenté de séparer quand on les distingue et de confondre quand on les rapproche, sont de véritables nids de sophismes. Un peu de réflexion suffit pour se rendre compte qu'il n'est pas vrai, qu'il n'est pas possible qu'on soit jamais *trop bon* théoricien pour être bon praticien, ni inversement *trop bon* praticien pour être bon théoricien. Ce qui est vrai, c'est que le meilleur théoricien est exposé à se tromper, s'il n'a *pas assez* pratiqué, comme aussi le meilleur praticien, s'il n'a *pas assez* étudié. La théorie et la pratique ne s'excluent pas, ne s'opposent même pas : elles se complètent. La perfection n'est pas dans un dosage et un équilibre convenable de l'une et de l'autre ; elle consiste à les développer au maximum l'une et l'autre et l'une par l'autre. L'ingénieur ne sera pas plus pratique parce qu'il saura moins, ni plus savant parce qu'il sera moins exercé. Il peut pécher par défaut, jamais par excès.

Aristote a déjà remarqué qu'on ne donne pas le nom d'Art à une dextérité manuelle acquise sans savoir et sans intelligence par la seule répétition. L'art est plus qu'une habitude et un automatisme. Déjà, pour que l'acte se perfectionne en devenant habituel, il faut qu'il se rectifie à chaque répétition, qu'il y ait donc : 1° perception de l'acte et de son résultat, 2° comparaison de ce résultat avec ce qu'il pourrait et devrait être, c'est-à-dire finalité intentionnelle. Mais l'art est encore plus que le geste adapté. L'art commence quand une série d'actions est exécutée par application de quelque *règle*. Cette règle peut d'ailleurs être plus ou moins empirique.

Elle est tout à fait empirique quand on a seulement constaté qu'un procédé réussit toujours quand on le suit exactement,

Digitized by Google

sans savoir aucunement comment il réussit ni pourquoi. Certaines dérogations ou accidents le font échouer ; tel le rebouteur de village qui, sans rien savoir de la structure interne du corps humain, connaît par tradition une manœuvre propre à réduire une luxation. Elle est encore empirique quand elle est une application raisonnée des sciences naturelles, même de celles où le raisonnement a le plus de place, dès que ce raisonnement fait état de quelque vérité d'expérience et d'induction. Le sens du mot empirique est donc très élastique. La règle peut aussi être fournie par les sciences déductives et ne rien devoir à l'expérience : ainsi un comptable applique des règles empruntées à l'arithmétique pure.

Nous appellerons donc *Art* la pratique guidée par la théorie, l'action réglée par l'intelligence. La médecine est un art, non une science. Le médecin a dû étudier des sciences : l'anatomie, la physiologie, la physique, la chimie, etc. Dans l'usage courant, on entend souvent par *médecine* toutes les études médicales, dont les unes sont des sciences, les autres des arts. L'art du médecin, qui suppose la connaissance de sciences véritables, n'est ni l'anatomie, ni la physiologie, ni même la pathologie, c'est la thérapeutique, — qui n'est pas une science.

La *technique* d'un art est l'ensemble des *règles* que cet art met en pratique. On ne donne pas le nom d'art à la dextérité d'une main exercée. La technique n'est pas dans une main ; elle est dans un esprit ou dans un livre. Une technique n'est pas une science, mais c'est de la science. Il est évident que les vérités dont se composent les techniques des arts ne sont autres que les vérités des sciences ; car la science revendique pour elle toute vérité. Mais les connaissances techniques sont des règles de l'action, c'est-à-dire, quant à leur forme, des *impératifs*, tandis que les connaissances théoriques sont à l'indicatif. Cette différence de forme est purement grammaticale. Une règle pratique énonce le moyen de réaliser une fin ; pour cela, il faut et il suffit que cette fin, selon l'ordre naturel des choses, puisse être reliée par une série continue d'effets et de causes à un acte humain. Cet acte est l'objet de l'impératif.

Il en résulte que *les mêmes* connaissances se lient et se distribuent très différemment dans les sciences et dans les techniques.

Digitized by Google

Dans les sciences, qui ne visent qu'à connaître et n'ont pour fin que le vrai, l'ordre des vérités est celui qui les prouve. Comme toutes les vérités d'une science, qui forment (ou sont appelées à former plus tard[1]) une chaîne déductive, se rapportent à un même objet, lequel n'est certes pas une même *chose*, mais une propriété très générale d'une infinité de choses, telle que le nombre, l'étendue, le mouvement, etc., les sciences se distinguent les unes des autres par leurs objets. Et, comme la connaissance démonstrative de certains objets suppose la connaissance de certains autres objets (par exemple, on ne saurait connaître et démontrer les propriétés du mouvement sans connaître celles de l'espace), les sciences dépendent les unes des autres selon un ordre hiérarchique qui ne saurait être changé.

Les techniques n'ont pas à démontrer les vérités qu'elles empruntent aux sciences. Certes, le technicien a parfaitement raison de s'enquérir des preuves. Des considérations d'ordre pratique peuvent l'excuser de s'en remettre quelquefois à l'autorité des personnes compétentes, mais il ne doit s'y résigner qu'à regret. Il n'est pas vrai que, seuls, les résultats des sciences soient utiles. Outre que la science n'est certaine que parce qu'elle est sans cesse mise en doute et vérifiée, que sa solidité est en péril dès qu'on néglige de l'obliger à produire ses titres, le praticien qui se désintéresserait des raisons des choses s'exposerait à de perpétuelles méprises, tantôt appliquant mal à propos, tantôt ne sachant pas saisir l'occasion d'appliquer ce qu'il ne comprend pas. Il faut donc qu'un traité technique contienne beaucoup de science théorique et démonstrative; il faut surtout qu'un technicien ait une instruction théorique étendue. Mais la théorie et les preuves qui sont dans le traité technique ou dans la cervelle du technicien sont de la science et non proprement de la technique.

Une technique contient des vérités empruntées aux sciences les plus diverses. Ces vérités sont indépendantes les unes des autres. Si l'on veut établir entre elles un ordre, on pourra les classer d'après leur importance; il serait plus méthodique de les ranger dans l'ordre chronologique selon lequel on les utilisera; mais le meilleur ordre est plutôt celui qui permettra

1. Voy. Classification des sciences, etc.

Digitized by Google

de les trouver le plus vite et le plus commodément lorsqu'on en aura besoin, par exemple l'ordre alphabétique. Une technique est une encyclopédie, limitée à la réalisation d'une fin définie. Elle ne peut être systématisée que par rapport à cette fin.

13. — Pratiquement, nous n'avons besoin, pour nous diriger, de connaître que l'ordre naturel des choses; la science empirique y suffit. Savoir, c'est prévoir ; prévoir, c'est pouvoir. Il n'y a, disent les utilitaristes, de vrai bien que l'utile : la valeur de la fin fait la valeur du moyen. La valeur du moyen fait la valeur de la connaissance ; le succès, disent les pragmatistes, est l'unique critère de la vérité : la vérité d'une idée *est* le succès de l'action qu'elle dirige et n'est rien autre chose.

Empirisme, *utilitarisme*, *pragmatisme* vont ensemble et procèdent d'une même attitude de l'esprit. La science pure, celle qui veut dépasser l'empirisme et s'élever jusqu'au rationnel, celle qui se désintéresse, au moins momentanément, de ses applications utilitaires, l'ἐπιστήμη de Platon, est, pour l'utilitarisme, un luxe inutile ou plutôt, comme l'or pour l'avare, un moyen transformé en fin, puisque la loi inexpliquée, mais certaine, dirige l'action aussi bien qu'un théorème démontré.

A ces trois caractères de l'esprit anglo-saxon, empirisme, utilitarisme, pragmatisme, les Français aiment à opposer des traits qui les rapprochent des anciens Grecs, le goût des mathématiques pures, du rationalisme et de la science « désintéressée ». Le contraste entre les deux races est particulièrement saisissant si l'on compare le positivisme français d'Auguste Comte à ce qu'on a appelé le « positivisme anglais ». A vrai dire, il n'est pas très difficile de concilier ces deux tendances ; pour peu qu'on les approfondisse, elles se rejoignent. La science inappliquée, mais rationnelle est un luxe inutile ; mais où faut-il placer la limite entre l'utile et l'inutile, entre le nécessaire et le superflu ?

Le superflu, chose si nécessaire !

Ne voilà-t-il pas le plus beau de tous les vers de Voltaire, et le plus français ? La science pure répond à un besoin de la raison,

Digitized by Google

à une soif d'évidence qui est proprement un sentiment esthétique. Je goûte fort la lumière qui éclaire ma route et me permet de me diriger, voilà l'utile. Qui m'empêchera, par-dessus le marché, de trouver de la joie à contempler le ciel lumineux, et le monde ensoleillé ? Ce qui fait ma joie est-il inutile et superflu ? Il est des hommes qui subordonneraient volontiers aux valeurs esthétiques toutes les autres valeurs, estimant qu'elles seules font le prix de la vie. Pour ceux-là, la science n'est « désintéressée » que parce qu'elle répond à un intérêt supérieur à tous les autres. Les Français pourraient bien être, à leur manière, tout aussi utilitaires que les Anglais ; leur utilitarisme serait même plus radical, et, par là même, plus large et plus complet[1]. Nous retrouverons cette question quand il s'agira des valeurs qui sont des fins et non des moyens.

14. — Les qualités d'un bon moyen se ramènent à deux : la *sûreté* et le *rendement*.

Dire qu'un moyen est sûr, c'est dire qu'il n'échouera pas, qu'il produira certainement l'effet voulu, qu'il est réellement cause, que le jugement de valeur est réellement garanti par une loi naturelle, fruit d'une induction correcte. Dire qu'un moyen est sûr, ou qu'il ne l'est pas, ou qu'il l'est plus ou moins, c'est dire qu'on est sûr ou qu'on ne l'est pas, ou qu'on l'est plus ou moins, que c'est un moyen.

Il arrive souvent que le moyen est bien cause de la fin, mais non pas cause unique et totale, condition nécessaire et suffisante : il ne la produit qu'avec le concours de circonstances qui peuvent manquer ou en l'absence de circonstances qui peuvent intervenir. Les médecins disent qu'un remède est « infidèle », lorsque son efficacité est conditionnelle, surtout s'ils en ignorent les conditions, ou si, les connaissant, ils ne sont pas en mesure de vérifier si elles sont présentes ou absentes. L'extrême complexité de la vie organique, la solidarité des fonctions, le nombre considérable et la délicatesse des lois physiologiques et pathologiques qui interviennent dans le moindre phénomène de la vie et de la santé font qu'il y a beaucoup de remèdes infidèles et peu de remèdes sûrs.

C'est dans les arts mécaniques qu'on trouve des moyens

1. Au fond c'est l'histoire de *la Cigale et la Fourmi*. Mais il est remarquable que le plus français des poètes a conclu ici comme un Anglais.

Digitized by Google

sûrs, parce que notre connaissance de la matière inanimée est moins éloignée d'épuiser la nature des choses ; mais il ne peut y avoir connaissance adéquate d'aucune chose réelle [1]. Il n'y a donc pas de moyens absolument sûrs.

L'appréciation de la sûreté d'un moyen est sans doute un jugement de relation, mais n'est pas nécessairement un jugement comparatif. Avant de comparer un moyen à un autre moyen d'une même fin pour juger lequel est le plus sûr, il faut estimer les chances qu'offre chacun d'eux de réussir. Cette estimation peut être un jugement de mesure grâce au calcul des probabilités. D'après des données positives telles que le nombre des succès passés, on suppute des chances de succès futur ; par exemple, les statistiques donnent la mesure des risques d'une opération. La sûreté d'un moyen est le rapport du nombre des succès au nombre des tentatives.

Mais quand on évalue des risques, c'est pour prendre parti ; il ne suffit donc plus de comparer divers essais d'un même moyen. La comparaison entre deux moyens d'une même fin, par exemple entre deux techniques opératoires, entre une intervention chirurgicale et un traitement médical, entre un remède et un autre remède ; dans un autre ordre d'idées, entre un mur de briques et un mur de pierres de taille, entre une charpente en bois et une charpente en fer, entre la méthode directe pour l'enseignement des langues et la méthode indirecte, etc., cette comparaison se fait au moyen de deux pourcentages, exprimant les probabilités de succès de chacun des moyens comparés.

Il peut arriver que le choix ne porte pas sur deux moyens, mais sur deux fins qu'on ne puisse pas ramener à deux moyens d'une même fin. Ainsi on peut se demander s'il vaut mieux courir les risques d'une opération dangereuse ou supporter son infirmité. Je veux être délivré de mon mal ; je veux aussi conserver ma vie. Mais si je ne peux vivre qu'en souffrant et cesser de souffrir qu'en mourant ? Laquelle de ces deux fins dois-je sacrifier à l'autre ? La probabilité d'atteindre

1. Un ingénieur me parlait un jour des « pailles » qui se trouvent parfois dans l'acier. « Comment reconnaît-on, lui demandai-je, la présence d'une paille dans une pièce d'acier, par exemple dans un essieu de locomotive ? — Quand il casse ! » me répondit-il. On éprouve les essieux au moyen d'un coup de marteau ; le son est différent selon que l'essieu est sain ou non Mon ingénieur voulait dire que ce moyen, assez sûr en somme, peut quelquefois tromper.

Digitized by Google

chacune d'elles, c'est-à-dire la sûreté des moyens dont on dispose, contribue à déterminer le choix. « Qui ne risque rien n'a rien », dit le proverbe. « Mieux vaut tenir que courir », dit l'autre proverbe, car il y a toujours un autre proverbe. Nous verrons au chapitre suivant que de tels problèmes pratiques, où le conflit n'est pas entre deux moyens d'une même fin, mais entre deux fins irréductibles, ne comportent pas de solution raisonnée et ne se tranchent que par une « préférence dynamique » : une tendance l'emporte sur un autre tendance.

D'ordinaire, des moyens différents ne donnent pas des résultats identiques. Par tel procédé de fabrication on obtient un produit plus élégant, par un autre procédé un produit plus solide. Il s'agit alors de choisir entre l'élégance et la solidité. Le résultat d'une comparaison appelle une autre comparaison. Elle n'est possible que si l'on peut envisager l'élégance et la solidité comme des moyens d'une même fin ultérieure, moyens qui peuvent être d'inégale sûreté, comme ils peuvent être aussi d'inégal rendement.

15. — Le *rendement* d'un moyen est également un jugement de valeur concernant un moyen unique et exprimant un pourcentage. Il donne lieu ensuite à des jugements de comparaison, le moyen le meilleur étant celui qui a le plus grand rendement.

Le rendement d'une entreprise est l'excès de la somme de tous les avantages qui doivent en résulter sur la somme des sacrifices qu'elle oblige de faire. Car on ne peut, en général, poursuivre un bien sans en sacrifier d'autres.

Il nous faut d'abord considérer le rendement en écartant toute considération de sûreté, admettre provisoirement que les moyens considérés sont sûrs, c'est-à-dire qu'on est sûr que ce sont des moyens. Le rendement d'une entreprise est relativement facile à établir si toutes les valeurs qui entrent en ligne de compte, celles qui constituent les avantages et celles qu'il faut consentir à sacrifier, sont du même ordre ; ainsi le rendement d'une opération financière ou industrielle n'oblige à comparer que des dépenses et des recettes, valeurs économiques ; de plus, comme ce sont des valeurs mesurées par l'échange et le marché, la comparaison se réduit à une opération arithmétique.

Digitized by Google

Il y a avantage à resserrer entre les limites les plus restreintes possible la détermination du rendement. Ainsi, dans les arts mécaniques, il est d'usage de calculer séparément deux sortes de rendement, et cela parce qu'on dispose de deux systèmes de mesures, des mesures physiques et des mesures économiques. On appelle rendement d'une machine le rapport de la quantité d'énergie utilisée à la quantité totale d'énergie dépensée, les quantités d'énergie étant mesurées en calories. Ce calcul ne tient aucun compte des prix ; mais c'est une notion universelle, tandis que le rendement économique varie avec les temps et les lieux. Il y a une étroite relation entre le premier et le second.

Tantôt les jugements de comparaison qui estiment ou mesurent le rendement mécanique valent immédiatement pour le rendement économique. C'est ce qui a lieu lorsqu'on compare des moyens d'utiliser soit une même source d'énergie soit une même matière première. Ainsi des chaudières tubulaires obtiennent une même quantité de vapeur en brûlant une quantité moindre de houille : l'économie de combustible est aussi une économie d'argent. Telle machine fait moins de déchet que telle autre et consomme moins de matière première pour donner le même produit fabriqué : l'économie de matière est une économie d'argent. Mais le rendement économique peut aussi être très différent du rendement mécanique. Telle machine a un mauvais rendement mécanique en ce sens qu'elle n'utilise qu'une faible partie de l'énergie qu'elle dépense. Mais comme elle est installée dans un lieu où l'énergie qu'elle gaspille surabonde et n'est pas chère, il peut n'être pas économiquement avantageux de la remplacer par une autre machine qui mécaniquement dépense moins. Le rendement mécanique sert à calculer le rendement économique.

16. — Les avantages et les sacrifices que comporte une entreprise ne sont pas toujours des grandeurs mesurables. A défaut de mesures, on doit se contenter d'estimations. Cette difficulté, qui n'est pas spéciale aux jugements de rendement, sera traitée dans un chapitre spécial.

La question du rendement ne se pose pas seulement pour les industries mécaniques et toutes les entreprises économiques et financières. Elle se pose, d'une manière générale,

Digitized by Google

pour toutes les entreprises de la vie. C'est une question de rendement que se pose Panurge quand il se demande s'il doit ou non se marier. Le jugement de rendement suppose l'addition de tous les avantages, l'addition de tous les sacrifices de l'entreprise : il exprime la différence entre ces deux sommes. Pour que les avantages d'une part, les sacrifices de l'autre soient des grandeurs additives, il faut avant tout qu'ils vaillent à titre de moyen d'une même fin.

Un traitement médical ou chirurgical a ordinairement des avantages et des inconvénients. Le remède fait à la fois du bien et du mal : la quinine coupe la fièvre, mais fait mal à l'estomac ; le vésicatoire à la cantharide décongestionne le poumon, mais irrite fâcheusement le rein ; l'opération chirurgicale restaure une fonction, mais laisse au moins une cicatrice. Comme ces conséquences sont bonnes ou mauvaises pour la santé, on peut examiner si, tout compte fait, la santé gagne ou perd au traitement ; on formera un jugement comparatif quand on aura établi le rendement de deux modes de traitement. — Mais il y a souvent lieu de faire entrer en ligne de compte autre chose que des conséquences physiologiques : le remède est mauvais à boire, l'opération est douloureuse, le traitement coûte cher. Le bien et le mal physiologiques, c'est-à-dire le fonctionnement normal ou anormal de l'organisme, sont distincts du bien et du mal de la sensibilité. Le plaisir et la santé sont des valeurs différentes. On peut cependant les faire entrer dans le même compte si on les ramène à une fin commune.

La santé peut être considérée comme un moyen. Elle est d'abord un moyen d'agir : un homme sain est capable de rendre des services qu'un malade ne peut pas rendre et de se passer de services dont un malade a besoin. L'homme sain, *ceteris paribus*, a plus de valeur *sociale* que le malade, car l'un peut produire, l'autre coûte. Mais la valeur sociale et le plaisir sont des biens tout à fait hétérogènes ; la valeur sociale est la valeur pour autrui, tandis que le plaisir est une valeur pour soi-même. C'est ce qui tout à l'heure nous faisait considérer le plaisir et la santé comme des valeurs différentes.

Mais la santé peut aussi être considérée comme un moyen de plaisir. D'ordinaire elle est source de jouissances, la maladie source de souffrances. Un homme peut faire bon

Digitized by Google

marché de sa valeur sociale et ne considérer que les intérêts de sa sensibilité. Il se soucie peu d'être inutile ; si son infirmité le rend incapable de travailler, il n'a pas besoin de cela pour vivre. Il se soucie peu d'être à charge aux autres : il est assez entouré pour être soigné et servi. Bref, la valeur sociale de l'homme est écartée ; il ne reste que l'intérêt de la sensibilité. Grâce à une aussi importante simplification, la question du rendement peut être résolue : elle se réduit à chercher si les souffrances de la maladie dépassent ou non celles du traitement.

Mais il faut aussi faire entrer en ligne de compte les valeurs économiques. Un traitement bon pour la santé est presque toujours mauvais pour le porte-monnaie. Pour faire entrer dans le même compte des valeurs aussi différentes que la santé et la richesse, il faut les considérer comme moyens d'une même fin, ce qui, pour tout autre que l'avare, est facile. Pour l'avare, la richesse est une fin ultime ; il est impossible d'en comparer la valeur avec celles de la jouissance et de la santé. Mais, pour tout autre, la richesse est un moyen de jouissance et un moyen de santé. Il s'agit donc de savoir si les privations que doit entraîner la dépense du traitement sont assez largement compensées par le bienfait de la guérison.

Une question de rendement serait tout à fait insoluble pour l'esprit si elle amenait à confronter des valeurs irréductiblement hétérogènes, c'est-à-dire des biens qui valent à titre de fins différentes, ou à titre de moyens de fins différentes. Est-il certain que la nature humaine ait une fin unique à laquelle se rapporteraient, en dernière analyse, tous les biens et tous les maux ? Ce *monisme axiologique* n'est pas du tout prouvé. Selon la doctrine utilitaire, il n'y a d'autre bien que l'*utile*, d'autre mal que le *nuisible*. Or l'utile, ce sont les moyens de plaisir ; le nuisible, ce sont les causes de douleur ou les obstacles au plaisir. Donc le plaisir seul fait toutes les valeurs et tous les biens ; la douleur fait tous les maux. Ce principe, il semble que le grand apôtre de l'utilitarisme, Jérémie Bentham, aurait dû l'entendre ainsi : Il n'y a pas *pour moi* d'autre bien que *mon* plaisir, d'autre mal que *ma* douleur. Bentham, au contraire, assigne à la vie humaine comme fin unique la « maximisation du bonheur » sans vouloir demander qui jouit de ce bonheur et comment il se répartit. Il introduit ainsi un principe d'uni-

Digitized by Google

versalité qu'il resterait à justifier. Or, non seulement il n'en a pas fourni de preuves satisfaisantes, mais il ne semble pas s'être donné beaucoup de peine pour en chercher. Le principe utilitaire : *Pas d'autre bien que le plaisir !* semble bien avoir, dans Bentham, une origine étrangère à la morale ; il est surtout une réaction contre le sentimentalisme politique et le sentimentalisme juridique. Il est admis avant d'avoir été prouvé. Bentham y adjoint un principe de désintéressement : *Prenez pour fin le bonheur universel et ne songez pas au vôtre !* Il affirme ainsi que le plus grand bonheur possible pour l'humanité prise comme un tout est aussi le plus grand bonheur possible pour chacun des individus. Mais les raisons qu'il en donne sont assez faibles. Que la fin unique de la vie soit la maximisation du bonheur individuel ou celle du bonheur humain universel, l'unité de la fin simplifie beaucoup de problèmes axiologiques en les ramenant à des questions de rendement.

Outre la justice, qui est le jugement de la raison impartiale et désintéressée, on a parlé aussi de science pure et « désintéressée » ; c'est un sujet de controverse que la réduction des *valeurs* esthétiques au *plaisir* esthétique. A supposer même que toutes les valeurs, science et vérité, art et beauté, justice et moralité, ne soient des valeurs que pour ceux qui en jouissent, de sorte qu'en tant que valeurs elles se ramèneraient toutes au plaisir, il peut être, dans les applications, singulièrement difficile de remonter jusque-là. Le rendement d'une entreprise est impossible à établir lorsqu'il s'agit de faire entrer dans le même compte des biens qu'on ne réussit pas à considérer comme moyens d'une même fin, et pourtant la plupart des problèmes de valeur ne comportent pas d'autre solution.

17. — Pour déterminer la valeur d'un moyen, il faut évaluer deux choses, le rendement et la sûreté. A supposer qu'on ait réussi à déterminer l'un et l'autre, il faut tenir compte de tous les deux pour dire si une entreprise est bonne ou mauvaise. Or, comment les faire entrer dans le même compte ? Quelle importance faut-il attribuer respectivement à l'un et à l'autre ? De quels coefficients les affecter ?

Si je place de l'argent, je veux, d'une part, qu'il me rapporte des intérêts et, d'autre part, que le capital ne soit pas perdu. Dois-je me laisser tenter par un gros intérêt, quitte

Digitized by Google

à courir des risques ? Dois-je préférer le « placement de père de famille », qui est sûr, mais ne rapporte guère ? Le raisonnement n'a pas de prise sur ces problèmes qui mettent en conflit des fins irréductibles et des valeurs hétérogènes. En fait, il est des gens qui ont horreur des risques et point d'ambition, qui, non seulement pour le placement de leurs économies, mais pour le choix d'une carrière et pour tout l'arrangement de leur vie, se contentent d'une existence modeste et cachée, mais sûre de l'avenir ; d'autres, au contraire, sont aventureux et téméraires. Le joueur aime à risquer ; il savoure le drame d'être partagé entre l'espoir de gagner et le danger de perdre. Il n'ignore pas que le rendement de l'entreprise est déplorable, que les risques de perdre sont supérieurs aux chances de gagner. Les frais du jeu étant pris sur la somme des mises des joueurs, le jeu répartira entre ceux-ci la somme des mises diminuée des frais du jeu. Mais il pense que sa part des frais du jeu ne paie pas trop cher le plaisir de risquer.

Ainsi l'importance respective du rendement et de la sûreté ne peut être déterminée par aucun raisonnement, n'a même aucune signification objective et est affaire de tempérament individuel.

Mais il y a une moyenne des tempéraments. Une solution empirique reste possible. Elle nous est donnée, notamment, par le cours de la Bourse, le cours des changes et, en général, par toutes les valeurs qui ont un cours. Car le cours du marché est soumis à la fois à l'influence du rendement et à celle de la sûreté. La synthèse que l'esprit est incapable d'opérer par raisonnement s'effectue dans la nature et se manifeste à l'esprit comme un fait.

Désireux de placer mon argent avec avantage, je repousse successivement plusieurs placements à faible intérêt ; j'en examine d'autres de meilleur rendement, je me résoudrais à en accepter les risques. A mesure que le rendement me tente davantage, les risques deviennent plus inquiétants. A un certain moment je suis pris de peur : la crainte des risques me fait reculer et l'emporte sur la tentation du gros intérêt. Il ne s'agit point ici de raisons, de choses qui se mesurent ou s'évaluent, mais de sentiments, de tendances antagonistes qui se font équilibre. Je ne *sais* pas s'il vaut mieux courir plus de

Digitized by Google

risques et toucher un intérêt plus élevé, ce que ferait un plus hardi que moi, ou s'il vaut mieux s'en tenir à un intérêt moindre pour moins risquer, ce que ferait un plus prudent. Ma préférence n'est pas dictée par un jugement de valeur, qui serait raisonné et objectif ; c'est au contraire le fait que je préfère qui se traduit par un jugement de valeur, non raisonné et subjectif (voy. *Préférence dynamique*).

Ce jugement empirique et subjectif exprime mon tempérament individuel. Il peut devenir socialement objectif par le fait de la concurrence et du marché. Une banque qui fait une émission tâche de promettre l'intérêt le plus faible possible ; elle est pourtant obligée de le promettre suffisant pour compenser les risques : autrement l'émission ne réussirait pas. De même qu'il n'y a aucun moyen de déterminer théoriquement et à priori les poids des corps élémentaires, mais qu'une balance permet de les mesurer empiriquement, de même l'échange permet de mesurer empiriquement des valeurs qui ne peuvent être ni calculées ni estimées par des opérations de l'esprit.

II. — L'ILLUSION DES FINS ULTIMES.

18. — L'une des plus grandes difficultés que l'on éprouve à raisonner sur les valeurs est celle qui provient de l'*illusion des fins ultimes*. Beaucoup de biens qui paraissent être des fins sont en réalité des moyens et beaucoup de jugements de valeur se prouvent en découvrant la fin qui fait la valeur du moyen.

Comme l'activité doit s'appliquer d'abord à la réalisation des moyens et des termes les plus proches de la série des moyens, l'attention se détourne provisoirement de la fin plus ou moins lointaine et se concentre sur les moyens prochains. Ce provisoire tend à devenir définitif : on arrive à considérer les fins prochaines comme des fins ultimes et les valeurs relatives comme des valeurs absolues. Cette illusion est particulièrement manifeste et facile à expliquer dans le phénomène de l'avarice.

Lorsque l'acquisition d'un bien qui ne vaut que comme moyen est difficile, laborieuse, exige des opérations compli-

Digitized by Google

quées et surtout à longue échéance, lorsque la poursuite de ce bien s'accompagne d'émotions vives, l'activité qui le concerne est, en quelque sorte, *volumineuse*. Elle tient beaucoup de place dans la vie ; elle peut l'occuper tout entière. Quant au bien véritable, il n'occupe aucune place dans la vie psychologique, tant affective qu'intellectuelle, du sujet, parce qu'il n'y aura aucune difficulté, une fois le moyen obtenu, à réaliser la fin. Il est inutile de penser à ce qu'on fera de son argent quand on sera riche. Les moyens et les occasions de le transformer en jouissances ne risquent pas de manquer. Commençons par nous enrichir ! Pour cela, il faut entasser et se priver. Aux yeux de l'avare, faire de la dépense est le pire des malheurs et le pire des vices. Évitons d'arrêter notre esprit sur ces pensées aussi coupables que pénibles !

Il est évident pour tout le monde, y compris pour l'avare, que l'argent ne vaut que comme moyen, n'est bon que si on le dépense.

> Le bien n'est bien qu'en tant que l'on peut s'en défaire.
> (La Fontaine, *Fables*, X, 4.)
> Quand ces biens sont oisifs, je tiens qu'ils sont frivoles.
> (*Ibid.*, XII, 3.)

Si vous ne les dépensez jamais,

> Mettez une pierre à la place,
> Elle vous vaudra tout autant.
> (*Ibid.*, IV, 20.)
> Panis ematur, olus, vini sextarius, adde
> Queis humana sibi doleat natura negatis[1].
> (Horace.)

Personne ne peut ignorer cela. Ces biens ne réalisent leur fin qu'en étant consommés, d'où la nécessité de les perdre pour en jouir. L'avare aime mieux n'en pas jouir que de les perdre.

L'illusion des fins ultimes se produit surtout quand le moyen est unique tandis que la fin peut présenter une variété indéfinie : la fin provisoire est alors parfaitement déterminée, la détermination de la fin ultime est ajournée : ainsi reléguée à l'arrière-plan, elle disparaît du champ de la conscience et

1. « Qu'on achète du pain, des légumes, un setier de vin ; qu'on y ajoute ce que la nature humaine ne peut se refuser sans souffrir. »

Digitized by Google

n'est plus ni représentée ni désirée. Alors le moyen est devenu fin.

L'épargne n'est pas toujours une « prévoyance ». On amasse pour des besoins à venir, qui restent indéterminés, qu'on ne *prévoit* pas. S'agit-il de maladies, de revers, de voyages, de bâtiments ? On ne sait. On se dit vaguement qu'il est des maux dont on peut être accablé, des occasions de jouissance qu'on serait obligé de laisser échapper si on se laissait surprendre dépourvu de ressources. Quand on épargne en vue d'une fin déterminée, par exemple pour se faire bâtir une maison, pour faire un voyage, pour établir ses enfants, on peut être serré, on peut être rapace, mais la richesse épargnée ne perd pas son caractère de moyen et l'épargne ne devient pas l'avarice.

L'avarice est une espèce pathologique très nettement caractérisée, une véritable « entité morbide ». Tous les vrais avares se ressemblent. Horace, La Fontaine, Molière, Balzac ont eu sous les yeux des modèles à peu près identiques ; Molière a sûrement connu Harpagon et l'a peint d'après nature. Et moi aussi je l'ai connu. Je n'aimais pas rencontrer M. H. parce qu'il sentait mauvais. Ses vêtements, usés jusqu'à la corde, étaient couverts de taches ; il était difficile d'imaginer que sa chemise avait jadis été blanche ; sa cravate, une bande de taffetas noir large d'un centimètre, s'était rompue au milieu : il en utilisait une moitié et, comme elle n'était plus assez longue pour faire le nœud, il en réunissait les deux bouts au moyen d'une épingle. Dernier survivant d'une opulente famille de la ville d'A., il habitait une vaste et superbe maison du temps de Louis XV ; personne autre que lui n'y pénétrait. Les hautes fenêtres cintrées, ornées de beaux mascarons, étaient closes de persiennes qui ne s'ouvraient jamais : deux seulement laissaient voir leurs vitres voilées de toiles d'araignée et de poussière. Pas de domestiques : il faisait lui-même sa cuisine. Il achetait des têtes de moutons, disant que c'était pour son chat.

Or cet homme était fort intelligent et assez instruit. Il raisonnait son vice ; c'est par là qu'il m'intéressait. « On me reproche, disait-il, de dépenser trop peu pour ma nourriture : j'ai 74 ans et pas la moindre infirmité. J'ai connu des hommes de mon âge qui aimaient la bonne chère : les uns sont

Digitized by Google

morts, d'autres sont dyspeptiques, hépatiques, goutteux, paralytiques. Ils ont dépensé beaucoup d'argent pour se donner des maladies ! J'aime mieux mon régime : il épargne du même coup mon argent et ma santé. Et puis, cela ne regarde que moi, je ne fais de mal à personne. Au contraire. Tout ce que j'épargne, mes héritiers le trouveront après moi. Or mes héritiers, ce sont mes concitoyens, ceux-là même qui me blâment et se moquent de moi. » Chacun savait, en effet, que M. H. avait fait son testament, et qu'il léguait toute sa fortune à sa ville natale. A sa mort, elle hérita de 800 000 francs.

Eh bien ! cet homme cessait d'être avare quand il s'agissait des intérêts de sa ville. L'architecte du nouvel hôtel des postes avait omis de le pourvoir d'une horloge. « La poste, dit M. H., qui impose son heure au public, doit la lui faire connaître. » Et il fit don à la ville d'une horloge à cadran éclairé et voulut supporter seul tous les frais d'installation. — Le conseil municipal avait fait replanter l'avenue du Mail. La plantation, — chose étonnante dans un pays de grande horticulture, — avait été faite sans aucune méthode. M. H., dans un rapport aussi élégant que judicieux, adressé au conseil municipal, exposa les principes de la plantation en quinconces, en expliqua les avantages pratiques et esthétiques, et offrit de faire déplanter et replanter les arbres à ses frais et de remplacer tous ceux qui souffriraient de la transplantation. Ce qui fut fait. — Enfin, il sembla à M. H. que la fontaine monumentale, érigée au milieu du jardin du Mail, dans la perspective de l'avenue, serait d'un plus bel effet si elle était complétée par des motifs de sculpture : il fit venir du Creusot et édifier sur des socles de granit les quatre lions qu'on voit aux angles des parterres avoisinant la fontaine. — Ainsi, sans en être sollicité, cet avare prenait l'initiative de dépenses de pur luxe, ce pingre sordide sacrifiait à l'esthétique, l'épargne reprenait à ses yeux une valeur relative et non plus absolue, quand s'offrait à son esprit une fin *déterminée* qui rendait à l'argent son rôle de moyen.

L'avarice peut s'appliquer à toutes les formes de la richesse. Il y a des gens qui veulent avoir une belle maison, garnie de meubles riches, et n'en habitent qu'une chambre au mobilier austère. Ils ont de vastes propriétés où ils ne vont jamais, que pour régler des questions d'intérêts. Leur cuisine est montée

Digitized by Google

comme pour des repas pantagruéliques, et ils mangent dans de la vaisselle unie, avec une frugalité que ne connaissent pas les pauvres gens. Mais c'est l'or que le véritable avare accumule. C'est que l'or, étant, entre toutes les richesses, l'étalon auquel on rapporte toutes les autres, offre au désir un objet unique et déterminé qui le fixe et le concentre, tandis que les biens dont il est le moyen sont difficiles à se représenter parce qu'ils sont infiniment divers. C'est parce que l'or peut tout acheter que l'avare n'achète rien.

19. — Ce qui est si manifeste dans le cas de l'avarice se retrouve dans un grand nombre de sentiments, notamment dans les inclinations sympathiques : amitié, amour, affections de famille, patriotisme, etc. La personne aimée l'est d'abord comme moyen de quelque bien : pourquoi s'attacherait-on à une personne *avec prédilection,* comment nous serait-elle plus précieuse que les autres, si elle ne nous avait plu ? On a été charmé de sa beauté, on a pris plaisir à sa fréquentation, on a découvert son cœur. Comment de tels sentiments seraient-ils désintéressés *à l'origine ?* C'est notre bien que nous avons d'abord cherché et trouvé, ou cru trouver, dans celui ou celle qui sera plus tard l'objet de notre amour.

On n'aime pas, tant que l'on attend d'une personne un genre *déterminé* de profit ou de service. On n'aime pas celui dont on exploite la bienveillance ; on n'aime pas le soi-disant ami dont on ne peut plus se passer parce qu'il fait le quatrième au bridge, le bon compagnon dont l'esprit ou la belle humeur procure de temps à autre l'heure de délassement dont on a besoin. On n'aime pas la maîtresse à qui l'on ne demande que la satisfaction périodique de ses appétits sexuels. On aime déjà quand on devine dans l'aimé une source de félicités inépuisables, indéterminées, inconnues et qu'on s'attend à découvrir en lui des ressources toujours nouvelles. L'amitié, comme l'amour, naît de ce qu'une âme s'est ouverte, où l'on entrevoit des perspectives profondes et inexplorées. Alors l'aimé est encore un moyen, un moyen unique et impossible à remplacer de fins innombrables et indéterminées, dont aucune n'est désirée séparément, parce qu'on n'en a pas de représentation. On aime véritablement, on aime son ami *pour lui-même,* comme l'avare aime son or,

Digitized by Google

quand, la fin ayant cessé d'être considérée, c'est le moyen qui est devenu la fin, quand la valeur de l'aimé, de relative, est devenue absolue. De même que l'avare renonce à jouir de son or pour le mieux conserver, de même l'ami se contente de vouloir du bien à l'aimé et de lui en faire, sans attendre de réciprocité, prenant plus de plaisir à ce qu'il donne qu'à ce qu'il reçoit, continuant à aimer lorsqu'il n'espère plus rien, aimant encore celui qui ne pourra plus que le faire souffrir, aimant un douloureux souvenir lorsqu'il l'a perdu.

Il y a donc des *sentiments* désintéressés. Ils ont quelque chose d'illogique ; ils résultent d'une méprise qui transforme les valeurs relatives en valeurs absolues. Et cela est également vrai de l'avarice et de l'amour : l'avare et l'amant aiment leur « trésor » pour lui-même, en vertu d'une illusion semblable. L'un et l'autre lui donnent le même nom. Mais, dans les deux cas, le sentiment subsiste après que la raison a reconnu qu'il repose sur un faux jugement de valeur. Le raisonnement peut agir sur le sentiment en formation ; il est à peu près sans influence sur le sentiment une fois formé, surtout s'il a passé en habitude ou dégénéré en passion. On a beau raisonner les avares ; quand même ils reconnaissent l'illogisme de leur passion, il n'en sont point guéris. De même, l'amant aurait beau se dire que son amour est né d'une méprise, il n'en est pas moins vrai qu'il aime et qu'il ne peut pas ne pas aimer :

> Il est vrai ; ma raison me le dit chaque jour ;
> Mais la raison n'est pas ce qui règle l'amour !

Le raisonnement ne peut changer que le comportement.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

C. — CE QUI VAUT A TITRE DE FIN.

I. — RECHERCHE DES FINS ULTIMES.

20. — Dans les jugements de la classe B (***Ceci est bon à titre de moyen***), il est aisé de reconnaître les « Impératifs hypothétiques » de Kant. ***Ceci est un moyen d'obtenir Cela*** équivaut à ***Si tu veux Cela, fais Ceci.***

Kant distingue deux sortes d'impératifs hypothétiques, les « problématiques » et les « assertoriques ». Ce qui est ici problématique ou assertorique, c'est l'hypothèse du jugement, c'est-à-dire la fin de l'action. Elle est problématique ou assertorique en ce sens qu'il est simplement possible ou effectivement réel qu'on se la propose[1]. Toutes les techniques

1. Kant avait le droit de proposer les conventions verbales dont il avait besoin pour s'exprimer. Mais ce langage n'est pas d'une parfaite cohérence logique. Ici, c'est l'hypothèse de l'impératif et non pas l'impératif lui-même qui est problématique ou assertorique ; ce devrait être le rapport de l'hypothèse à la conséquence. Étant donné la table des jugements telle qu'il l'a lui-même établie, la modalité, propriété formelle *, doit affecter la forme du jugement et non pas sa matière. Or, dans un jugement hypothétique, ce qui est affirmé ou nié, ce n'est pas l'antécédent, ce n'est pas le conséquent, c'est que le conséquent résulte de l'antécédent. Il peut en résulter *effectivement*, *possiblement* ou *nécessairement*. Les trois modes de l'indicatif hypothétique sont donc :

assert. *p* ***entraîne effectivement*** *q*.
probl. *p* ***entraîne peut-être*** *q*.
apod. *p* ***entraîne nécessairement*** *q*.

et les trois modes de l'impératif hypothétique sont :

ass. ***Si tu veux être heureux, l'expérience montre qu'il convient que tu fasses ceci.***
probl. ***Si tu veux être heureux, il est possible, il est plus ou moins probable que ceci est ce que tu as de mieux à faire.***
apod. ***Si tu veux être heureux, le raisonnement démontre qu'il te faut faire ceci.***

Selon Kant, ce jugement ***Si tu veux prendre le train de 5 heures, il te faudra te lever à 4 heures*** est problématique, parce qu'il n'est pas nécessaire que

* Nous la considérons, nous, comme un jugement sur un jugement (*Traité de Logique*, ch. VII, §§ 97 et suiv.)

Digitized by Google

spéciales sont faites d'impératifs hypothétiques problématiques (recettes de cuisine, ordonnances médicales, règles professionnelles, etc.). Leurs objets sont des biens de la classe B. Mais il est une fin qu'en fait tout être doué de sensibilité se propose : le bonheur. Les impératifs hypothétiques assertoriques forment une technique universelle, embrassant en soi toutes les autres, car les fins de toutes les techniques sont des moyens du bonheur. Avec trop de simplicité, l'école utilitaire déclare qu'il n'y a aucun bien, aucune fin qui ne soient compris dans le bonheur : la morale est la technique de la *maximisation du bonheur*. Selon Kant, il y a une autre fin en soi que le bonheur, à savoir la moralité [1]. La morale est distincte de la technique du bonheur.

Il faut qu'il y ait des biens qui vaillent à titre de fins ; autrement, il n'y en aurait pas qui valussent à titre de moyens : ceux-ci tiennent leur valeur de ceux-là.

La vie, la santé, le plaisir, la joie, le bonheur, le vrai, le rationnel, le beau, le juste, etc. sont généralement considérés comme des biens, leurs contraires comme des maux. Quelques-uns d'entre eux sont sans doute des moyens érigés en fins. En somme, ils semblent pouvoir se ramener à deux : la Justice [2] et le Bonheur, prescrits à la volonté de l'homme,

tu veuilles prendre le train de 5 heures. Selon nous, il est apodictique, car il signifie que se lever au moins à 4 heures est nécessaire pour arriver au quai d'embarquement avant 5 heures. Selon Kant, tout impératif qui exprime un moyen d'être heureux est assertorique parce qu'on peut être assuré qu'*en fait* le sujet veut être heureux. Non ; l'impératif est assertorique si la valeur du moyen d'être heureux résulte d'une expérience ; il est apodictique si elle se démontre par un raisonnement.

Mais cette incorrection logique, qui n'entraîne aucune confusion dans la doctrine, ne peut lui être opposée comme une objection.

1. Les deux fins en soi, Justice et Bonheur, sont comprises dans « l'humanité fin en soi », mais à des titres différents. Ce qui, pour l'agent, est l'objet d'impératif catégorique, ce qu'il doit « respecter », c'est 1° en lui même, la moralité et non le bonheur, car nous tendons au bonheur par une inclination naturelle ; il n'y a pas d'obligation d'être heureux ; 2° en autrui, le bonheur, mais non la moralité, car nous pouvons contribuer au bonheur d'autrui, mais nous ne pouvons rien sur la moralité d'autrui. La moralité ne peut être qu'autonomie.

Les deux fins en soi se concilient ainsi dans l'ordre des obligations morales de l'agent : son bien c'est le bonheur des autres et sa propre moralité. Mais l'obligation morale s'emparera de toute l'activité de l'agent et ne laissera aucune place à la recherche du bonheur. S'il existe une conciliation finale des deux fins en soi dans une vie ultérieure, il faut qu'elle demeure incertaine, pour que l'impératif moral reste catégorique et que la moralité ne soit pas réduite au rang de moyen.

2. Je dis à dessein la justice parce qu'elle est l'objet du devoir et la fin de la moralité. Je ne dis point le devoir, ni le mérite, ni la vertu, ni aucune des autres notions morales.

Digitized by Google

l'une par la morale, l'autre par la technologie du bonheur. On peut se demander si quelque autre des fins ci-dessus énumérées ne vaut pas comme fin en soi, irréductible à la justice et au bonheur. Par exemple la Vie n'est-elle pas un bien par elle-même, sans bonheur, sans espoir, et malgré les pires souffrances[1] ? Le Vrai et la science ne valent-ils pas indépendamment de leur utilité et aussi des joies qu'on éprouve à les découvrir et à les posséder, à titre de fins de l'intelligence ? Le Beau ne se distingue-t-il pas radicalement, non seulement de l'utile, mais de l'agréable ? Nous pouvons, pour le moment, réserver ces difficiles questions. Au cas où ces fins seraient indépendantes, il serait facile de leur appliquer, *mutatis mutandis,* ce que nous aurons dit soit de la Justice, soit du Bonheur.

C'est une fonction très importante de l'intelligence que de déterminer ce qui vaut à titre de moyen (prouver des jugements de valeur de la classe B). Selon la doctrine utilitaire, ce serait sa fonction unique. On prouve qu'une chose est bonne en prouvant qu'elle est moyen d'une autre chose qui est bonne. En cela consistent toutes les techniques. Selon la doctrine utilitaire, les techniques sont toute l'œuvre et l'œuvre unique de la science, toute l'œuvre et l'œuvre unique de la connaissance vulgaire, donc toute l'œuvre et l'œuvre unique de toute pensée. L'intelligence n'a d'autre fonction ni d'autre fin que d'éclairer le chemin de l'action. L'utilitarisme devait conduire au pragmatisme : si le succès de l'action est la fin unique de l'intelligence, il est le seul critère du vrai, et même il se confond avec le vrai ; il en est la définition.

Il n'y aurait pas de difficulté s'il n'y avait qu'une fin de toute l'activité humaine et si cette fin était une fois pour toutes déterminée. L'utilitarisme pose en principe, sans le démontrer d'ailleurs, que cette fin unique, c'est le bonheur, mais il entend par là tantôt la maximisation du bonheur humain en général, tantôt la maximisation du bonheur indi-

dont on a pu faire le point central ou capital de la moralité. La morale a été souvent faussée parce qu'on a donné à l'action morale une autre fin que la réalisation de la justice, par exemple d'acquérir des droits à la récompense et d'éviter la souillure, plus ou moins lavable, du péché.

1. Voy. Exercice VII, p. 171.

Digitized by Google

viduel, et, s'il admet que celui-ci s'identifie avec celui-là, il ne l'a pas démontré.

Selon Kant, au contraire, ces deux fins, justice et bonheur, seraient radicalement hétérogènes et indépendantes. Leur conciliation, toujours incertaine, la récompense de la vertu, la compensation des sacrifices qu'elle exige, ne s'opérerait que d'une manière surnaturelle et dans une autre vie.

21. — Peut-on prouver, comment peut-on prouver, comment peut-on réfuter ces jugements de valeur, principes de tous les autres, dont les objets sont fins et non moyens ?

En général, on prouve de deux manières : 1° *a priori*, par raisonnement déductif et nécessité logique ; 2° *a posteriori*, par constatation empirique. Il faut aussi considérer comme empiriquement prouvé ce qui est conséquence logique, inductive ou déductive, de faits constatés. Il n'y a pas de troisième terme.

THÉORÈME I. — La valeur d'un bien qui est fin ne peut être démontrée par raisonnement déductif.

En effet, on ne démontre que des jugements hypothétiques. On démontre qu'une conséquence résulte d'une hypothèse, en construisant, par des opérations dont aucune n'est arbitraire, la conséquence à partir de l'hypothèse (on démontre ainsi, par exemple, que, *si* l'on intervertit l'ordre des facteurs dans une multiplication, le produit reste le même ; que, *si* un polygone a 3 côtés, la somme de ses angles est égale à 2 angles droits ; que, *si* deux forces agissent en même temps sur un point matériel, elles ont une résultante qui est représentée par la diagonale du parallélogramme construit sur ces deux forces, etc.). Mais l'affirmation qu'une chose est bonne *à titre de fin*, c'est-à-dire par elle-même et sans condition, ne peut être qu'un jugement catégorique. Ce jugement ne peut donc pas être la conclusion d'un raisonnement déductif. C. q. f. d.[1].

THÉORÈME II. — L'impératif catégorique ne peut être démontré.

1. Voir mon *Traité de Logique*. Cette argumentation doit paraître incompréhensible à ceux qui confondent encore déduction et syllogisme et prennent comme type du syllogisme le syllogisme catégorique.

Digitized by Google

Le théorème précédent est vrai de tout jugement catégorique, non seulement quand son verbe est à l'indicatif, mais encore quand il est à l'impératif.

Démontrer l'impératif catégorique serait présenter une raison d'obéir à la loi morale ; cette raison serait une fin dont la moralité serait le moyen, l'hypothèse dont la loi morale serait la conséquence et à laquelle elle serait subordonnée. Donc la loi morale, si elle se démontrait, s'énoncerait en un jugement hypothétique.

Si la *Critique de la Raison pratique* prouve quelque chose, elle prouve l'impossibilité de démontrer l'impératif catégorique.

Remarques. — Si une chose est bonne en conséquence d'une certaine hypothèse, c'est que cette hypothèse est la fin dont cette chose est le moyen ; il s'agit donc d'un jugement de valeur de la classe B. C'est le cas des impératifs assertoriques de Kant, concernant les moyens d'être heureux. Il en serait de même de l'impératif catégorique s'il était démontré, car, par là même, il serait devenu impératif hypothétique. Le bonheur lui-même n'a pas besoin d'être prescrit sous la forme d'un impératif, pas même de cet impératif atténué qu'on appelle un *conseil.* Cet impératif inutile : *Sois heureux !* ou *Efforce-toi d'être heureux !* ne serait pas hypothétique, mais catégorique : le bonheur n'a pas besoin, pour être un bien, d'être le moyen d'un autre bien, ce sont les moyens d'être heureux qui sont l'objet des conseils. Nous aspirons au bonheur par un penchant commun à tous les êtres qui sentent. C'est plutôt une loi naturelle qu'une prescription. Si l'on voulait formuler la preuve de cette vérité dont personne ne doute, cette preuve consisterait en une induction fondée sur l'observation des faits.

En résumé, tout jugement de valeur *qui se démontre* appartient par cela même à la classe B. Si la loi morale est vraiment un impératif catégorique, faut-il la ranger dans la classe A ou dans la classe C ? Si elle appartient à la classe A, elle reste suspendue en l'air, ne s'adresse à personne, perd son caractère impératif. Elle ne s'énonce plus : Tu dois être juste, mais : Il y a plus de perfection dans la justice que dans l'injustice, ce qui est, en effet, facile à démontrer. Cependant la loi morale peut être considérée comme un jugement de la

Digitized by Google

classe C, car la Justice correspond à notre nature d'être raisonnable. Il faut alors la formuler ainsi : Sois juste, *puisque* tu es un être raisonnable ! Mais cette formule peut s'entendre de deux manières : 1° Puisque tu es un être raisonnable, la justice est pour toi un besoin ; tu éprouves une satisfaction à la rencontrer réalisée et surtout à la réaliser toi-même ; l'injustice te cause une peine. Sois juste, pour satisfaire tes aspirations d'être raisonnable, pour être heureux. — Alors la loi morale est un impératif assertorique ; elle appartient à la technologie du bonheur ; c'est un jugement de la classe B. — 2° Puisque tu es doué de raison en même temps que de sentiment, la justice est pour toi une fin *au même titre* que le bonheur. Pour que la justice soit pour toi une fin, il n'est pas nécessaire qu'elle soit un moyen de ton bonheur. Alors il nous faut subdiviser encore : Ou bien la justice est une fin qu'en fait je désire et poursuis. Je veux être juste comme je veux être heureux. En cas de conflit, il s'agit de savoir lequel je préfère, du bonheur ou de la vertu. La loi morale est un impératif assertorique. — Ou bien la justice est une fin que je dois poursuivre. Elle est bien un impératif catégorique, mais elle ne comporte ni preuve empirique, ni preuve rationnelle. Elle n'a pas de fondement, elle ne peut en avoir aucun, car la fonder c'est la détruire, du moins quant à son caractère catégorique.

Quant à l'impératif *Sois heureux !* il est factice et superflu. L'universelle aspiration au bonheur de tous les êtres qui sentent est simplement une vérité de fait.

22. — Nos aspirations et nos répugnances, étant individuelles et subjectives, ne fondent pas, par elles-mêmes, des jugements de valeur universels et objectifs. Celui qui aime le fromage n'a pas le droit de dire que le fromage est bon, ni celui qui ne l'aime pas de dire qu'il est mauvais. Mais l'induction peut universaliser et par suite objectiver. Tout être sentant souhaite le plaisir et craint la douleur, ce qui veut dire que, pour tout être sentant, le plaisir est un bien, la douleur est un mal. Si l'être doué de sensibilité est en même temps doué de raison, pourra-t-on dire qu'outre le plaisir et le bonheur, fins de sa sensibilité, le vrai et l'intelligible, fins de sa nature rationnelle, sont aussi pour lui des biens? La possession du

Digitized by Google

vrai et la contemplation de l'intelligible sont, en effet, le bien et la *perfection* de l'être raisonnable, c'est-à-dire des biens de la classe A. Car l'être raisonnable est plus parfait s'il les possède que s'il en est dépourvu. Mais, pour que ce soient des biens et des fins *pour lui,* des biens de la classe C, il faut en outre qu'il les désire, qu'il les aime, qu'il en apprécie la valeur, qu'il veuille être plus parfait. Or un être capable de connaître et de raisonner peut n'avoir qu'un médiocre amour de la vérité ; il peut même n'avoir que répugnance pour la froideur et la sécheresse du raisonnement et surtout pour l'effort qu'il exige. Pourquoi n'y aurait-il pas des fins qu'on serait parfaitement capable d'atteindre, mais qu'on ne désirerait pas et auxquelles on renoncerait sans peine ? Il y a des esprits qui ont le jugement très sain, qui sont subtils, ingénieux, avisés, pénétrants, et qui ne s'intéressent qu'aux connaissances qu'ils ont besoin d'appliquer. Ils s'accommodent le mieux du monde de ne pas savoir et de ne pas comprendre. J'en sais même qui ont le goût de l'inconnu, du mystère, de l'impénétrable, et n'ont pas celui de la certitude et de l'évidence. En cas de conflit entre la fin de l'intelligence et celle de la sensibilité, qui dira laquelle doit être sacrifiée à l'autre ?

Beaucoup de problèmes de ce genre ne comporteraient aucune solution si des fins qu'on a pu prendre d'abord pour des fins en soi, n'apparaissaient, à l'analyse, comme des moyens relatifs à des fins ultérieures et supérieures. Alors des termes qui semblaient hétérogènes et incomparables se trouvent rapprochés : on est ramené à une question de rendement. C'est presque toujours ainsi que les moralistes comparent entre elles et évaluent les fins de l'activité humaine, en les ramenant à des valeurs de la classe B : des moyens d'une même fin. Ils savent aussi tirer parti des valeurs de la classe A, des *degrés de perfection*. Faut-il donner la préférence à la santé, à la longévité, à un bonheur fait des jouissances qui accompagnent l'activité normale des fonctions organiques, ou, au contraire, à la vérité, à la beauté, à la justice, à un bonheur fait des jouissances inhérentes à la vie de l'esprit? Les moralistes répondent que la vie de l'esprit est d'un ordre de perfection plus élevé, représente plus d'être, contient une réalité plus riche que la vie animale, c'est-à-dire qu'elle est *prévalente*. Ils ont perdu leur peine, car ce qu'il fallait prouver, c'est qu'elle est *préférable*.

Digitized by Google

Ainsi les difficultés que présentent les valeurs de la classe C se résolvent souvent en montrant qu'en réalité ce sont des valeurs de la classe B ou de la classe A. Mais les valeurs de la classe A, les « degrés de perfection », ont une supériorité abstraite et théorique d'où il ne résulte pas qu'elles vaillent *pour* tel ou tel être. Ce sont des biens, c'est vrai, mais pourquoi ces biens seraient-ils *mes* biens ? Les biens de la classe C sont bons *pour* une certaine nature déterminée, et supposent une affinité entre eux et cette nature. Pour qu'un argument tiré des degrés de perfection ait une signification morale, il faut qu'il introduise les valeurs de perfection dans les valeurs propres à l'être à qui cette morale s'adresse. Il ne sert à rien de dire que l'homme qui « n'a pas de conscience » devrait en avoir, pas plus que de dire que l'homme atteint de *surdité musicale,* ne devrait pas être musicalement sourd, que l'homme qui « n'a pas d'oreille » devrait en avoir. Pourquoi les valeurs spirituelles vaudraient-elles pour la partie animale de l'humanité [1] ? Les biens qui sont des fins ne valent que pour les êtres qui aspirent à ces fins.

Donc les jugements de valeur de la classe C, sur lesquels reposent tous les autres, se ramènent à deux :

1° une sorte de postulat, tout à fait arbitraire, une loi de justice, qui veut être obéie sans réserve et prétend nous posséder sans partage, puisqu'elle est catégorique, d'autant plus impérieuse qu'elle refuse de produire ses titres et les perdrait si elle les produisait ;

2° le fait naturel de l'aspiration au bonheur.

23. — Dans nos délibérations, deux cas peuvent se présenter : ou bien les choses sont bonnes parce qu'elles sont fins, ou bien elles sont fins parce qu'elles sont bonnes.

1. Les choses sont prises pour fins parce qu'elles sont bonnes ; le jugement de valeur précède la préférence et la détermine ; le terme initial du processus de finalité est dans la pensée ; c'est l'intelligence qui a l'initiative de l'orientation de l'action. C'est le cas des valeurs de la classe B, dont nous n'avons plus à nous occuper ici, et qui supposent une autre finalité préalable. C'est aussi le cas de l'impératif moral : la

1. Voy. Exercice IX.

Digitized by Google

raison impose au sentiment individuel la valeur universelle et impersonnelle de la justice. Nous appellerons *spéculative* cette préférence déterminée par le jugement de valeur : J'ai jugé que ceci est bon ; ma volonté se règle sur mon jugement.

2. Les choses sont reconnues bonnes parce qu'elles sont pour nous des fins ; la préférence précède le jugement et le détermine. Je juge ce vin meilleur que cet autre parce que, les ayant goûtés tous les deux, je le préfère. Le terme initial du processus de finalité est alors dans une inclination, consciente ou inconsciente. Antérieurement à toute connaissance du bien et du mal, l'inclination a déjà ses fins. La préférence est le fait qu'une tendance l'emporte sur une autre, et le jugement de valeur est la constatation de cette prépondérance. Nous appellerons *dynamique* cette préférence qui précède et détermine le jugement de valeur.

Des jugements de valeur tels que : *Le Plaisir est un bien, — La Douleur est un mal,* ne sont rien de plus que la constatation empirique de l'appétit de l'être sentant pour le plaisir et de son aversion pour la douleur. Ces deux jugements peuvent être pris pour types de ce que nous appelons jugements de valeur *empiriques*. Ils ne font qu'enregistrer l'existence d'une tendance et, dans le cas des valeurs comparées, d'une préférence dynamique. A proprement parler une tendance n'est pas un fait, objet de constatation directe, pas plus que ce qu'on appelle en physique un *potentiel*. On n'observe que l'actuel. Une tendance ne se manifeste qu'en passant à l'acte. Elle peut rester ignorée de celui qu'elle mène à son insu. Nous ne sommes avertis de nos inclinations, même fortes, même passionnées, que par les actes qu'elles nous font faire. La connaissance empirique d'une tendance, par exemple d'un désir, est toujours une expérience interprétée. D'ailleurs ce n'est pas la tendance qui est l'objet du jugement de valeur. Du moins y a-t-il une grande différence entre la valeur de l'objet d'une tendance et la valeur de la tendance elle-même, entre le plaisir, qui est un bien, la douleur, qui est un mal, et le bien qui consiste dans la sensibilité au plaisir et à la douleur. Car cette sensibilité, tant à la douleur qu'au plaisir, est une fonction biologique et, quand elle s'exerce normalement, elle est un bien (à titre de moyen). Le bien, c'est l'objet ou fin de la tendance ; le mal, c'est l'objet de l'aversion.

Digitized by Google

Mais ces objets sont des concepts généraux : le plaisir et la douleur, la vie et la mort, la santé et la maladie, le bonheur et le malheur, etc. Un concept n'est pas objet d'expérience. En quoi donc consiste le jugement de valeur empirique?

Il est empirique en ce que seule une expérience, c'est-à-dire une *épreuve,* a pu lui donner naissance et le vérifier. Ce jugement est l'affirmation que des faits d'un certain *genre* satisfont ou contrarient une tendance d'un être déterminé. Chaque être individuel, chaque espèce d'êtres a, dans sa nature propre, parmi ses caractères individuels ou spécifiques, des tendances qui dans certains cas sont satisfaites et dans certains autres contrariées. Ce jugement de valeur empirique n'est pas seulement une évaluation ; il est en même temps la connaissance d'une réalité, de quelque chose qui appartient à la *nature* d'un être individuel ou d'une espèce d'êtres. Or toute connaissance de ce qui *est* est connaissance empirique. Seule une épreuve a pu vérifier l'existence, dans la nature d'un être, d'une tendance que satisfont ou contrarient des faits d'un certain *genre*. L'idée de cette tendance, c'est d'abord un certain concept, ou plutôt un couple de concepts, tels que santé-maladie, bonheur-malheur, richesse-pauvreté, liberté-servitude, puissance-faiblesse, gloire-mépris, etc. L'on juge que l'un des termes de ce couple est un bien, l'autre un mal, *pour un être déterminé,* c'est-à-dire que l'on suppose, dans la nature de cet être, un appétit pour l'un, une aversion pour l'autre. Cette supposition est une *loi* de la nature de cet être, loi que l'expérience a vérifiée. L'expérience, en effet, vérifie que cet être *jouit* toutes les fois qu'il possède un certain objet, *souffre* quand il en est privé, — *souffre* quand il subit l'objet contraire, *jouit* quand il en est délivré. C'est le plaisir et la douleur, *données* empiriques, et leur relation constante avec des objets d'un *genre* déterminé, qui nous font *supposer,* dans la nature d'un être, l'existence d'une tendance, inobservable en elle-même puisqu'elle est une virtualité, tendance dont l'objet est une fin et un bien si la tendance est un appétit, le contraire d'une fin et un mal si la tendance est une aversion. Le plaisir et la douleur sont donc les seuls *faits* d'après lesquels nous jugeons qu'il est dans la nature d'un être de tendre à certaines fins qui sont pour lui des biens, d'éviter certains objets qui sont pour lui des maux. Il semble donc qu'il ne puisse y

Digitized by Google

avoir, pour un être déterminé, qu'un bien qui soit *son* bien, à savoir son plaisir, et il comprend tous ses autres biens, à savoir tout ce qui lui plaît ; qu'il n'y ait pour lui qu'un mal qui soit *son* mal, à savoir sa douleur, et elle comprend tous ses autres maux, à savoir tout ce qui lui répugne. Un bien ne peut être *mon* bien que si j'en jouis ; un mal ne peut être *mon* mal que si j'en souffre. Les objets des diverses tendances d'un être sont les causes de ses jouissances et de ses souffrances ; ce sont donc des biens et des maux de la classe B. En dehors des faits de jouissance et de souffrance, nous ne pouvons avoir aucune raison d'admettre l'existence, dans une nature, d'une tendance, ni, par conséquent, de quelque chose qui serait pour cette nature un bien ou un mal.

24. Cependant la structure harmonieusement complexe d'un appareil organique et sa parfaite adaptation à sa fonction nous autorisent aussi à dire, sans aucune considération du plaisir ou de la douleur, que cet appareil est *fait pour* cette fonction, laquelle est pour cet organe une fin et pour l'organisme un bien. La vision normale est la fin de l'œil et un bien pour le voyant. Comme c'est par simple convention qu'on a appelé normale l'emmétropie, nous éviterons de dire que la myopie et l'hypermétropie soient des défauts de la vision[1]. La presbytie en est un, car c'est une diminution sénile de la contractilité du muscle ciliaire et de la fonction d'accommodation. L'astigmatisme, la cataracte, le strabisme, le nystagmus, etc. sont des défauts évidents. Les jambes sont *faites pour* marcher. La marche normale est la fin des jambes et un bien pour le marcheur. La paralysie, les luxations, les ankyloses sont des anomalies de la marche. Puisqu'ici il n'est pas question de plaisir ni de douleur, en général de sensibilité, ces remarques s'appliquent aussi aux végétaux : germer,

1. Il ne serait pas difficile de démontrer que cette convention verbale est fondée. L'œil dit *emmétrope* est celui pour lequel, en l'absence de l'accommodation, le foyer conjugué des rayons parallèles est sur la rétine : l'image d'un point placé à l'infini, c'est-à-dire, pratiquement, à plus de 15 mètres, est un point. Dans la myopie et dans l'hypermétropie, la faculté visuelle de l'œil nu est plus restreinte que dans l'emmétropie. C'est chez l'emmétrope que la vision distincte a la plus grande étendue en profondeur. On peut dire que l'emmétropie est une plus grande *perfection*, c'est-à-dire une valeur de la classe A ; mais l'intérêt du voyant est d'avoir la vision la plus parfaite possible ; c'est donc aussi une valeur de la classe C.

Digitized by Google

croître, fleurir, fructifier en temps voulu sont les fins et les biens de l'organisation d'une plante. De même, l'être humain a des virtualités et des tendances, par suite il a des fins et des biens, qui se manifestent par l'acte de ces tendances, que le passage à l'acte s'accompagne ou non de plaisir, que l'empêchement de passer à l'acte s'accompagne ou non de peine. La fonction du rein est d'éliminer l'urée et de retenir l'albumine et le sucre. Aucune souffrance n'avertit que l'élimination de l'urée est insuffisante ; l'albuminurie et la glycosurie sont généralement indolores. Beaucoup de personnes ne souffrent nullement de leur ignorance ni de leurs erreurs, de la confusion et de l'obscurité de leurs idées ; et la valeur du Vrai et de l'Intelligible se distingue très bien de la joie que l'on éprouve à passer de l'ignorance à la connaissance, de la nuit intellectuelle au grand jour de l'évidence. Le Vrai et l'Intelligible sont des biens parce que ce sont les fins de notre organisation spirituelle.

Ces biens qui sont l'acte normal et la fin d'une nature déterminée et qui sont plutôt le bien *de* cette nature qu'un bien *pour* l'être qui la possède, comme fleurir et fructifier pour la plante, voir distinctement pour l'œil, connaître et comprendre pour l'intelligence, sont des *perfections* spécifiques et, comme disent les Anglais, des *performances* de l'être. Il y a plus de perfection, *en soi,* dans l'activité normale que dans l'activité entravée, faussée, anormale ou dans l'inactivité. Pour que cette perfection, en soi, devienne un bien *pour moi,* pour que ce bien soit *mon* bien, il faut en outre que j'aie du penchant pour elle, que j'y aspire, que je jouisse de le posséder ou souffre d'en être privé. Si, par impossible, l'albuminurie, la glycosurie, l'hématurie; si l'ignorance, l'erreur, l'obscurité et la confusion ne devaient jamais se traduire par des conséquences douloureuses, ce seraient bien des imperfections, des anomalies, des déficiences, des défauts, des vices de ma nature ; ce ne seraient pas des maux *pour moi.* Ils n'atteindraient pas le *moi,* au sens psychologique du mot, s'ils restaient en dehors de la sensibilité et de la conscience. Ce qui est perfection ou imperfection, réalité ou déficience, ce qui, même en étant en moi, peut être un bien sans être mon bien, un mal sans être mon mal, donne lieu à des jugements de valeur de la classe A, mais non de la

Digitized by Google

classe C. Ce n'est que par le plaisir que le bien qui est en moi est mien ; ce n'est que par la douleur que le mal qui est en moi est mien.

25. — La préférence spéculative, qui suit le jugement de valeur et est déterminée par lui, entre souvent en conflit avec la préférence dynamique qui précède le jugement de valeur et le détermine. Or il est évident que la raison seule peut décider de ce qui est raisonnable, que la raison seule peut avoir raison. Cela ne veut pas dire que l'instinct ait tort. Mon jugement de valeur empirique n'est pas faux s'il se borne à enregistrer ma préférence individuelle sans dire si j'ai raison ou tort de préférer. Mais s'il conclut du préféré au préférable et dit: ***Ceci est meilleur que cela,*** il objective et généralise arbitrairement, faisant d'un jugement de la classe C un jugement de la classe A. La préférence dynamique est un fait, une donnée empirique ; c'est le fait que deux forces opposées ont eu une résultante, que l'une l'a emporté sur l'autre ; c'est un fait comparable à une pesée, avec une différence pourtant. Ce serait un non-sens que de dire que, deux poids étant placés dans les plateaux d'une balance, celui des deux qui l'emporte n'est pas le plus lourd. Ne faut-il pas pareillement s'incliner devant le fait et dire que, dans le conflit de deux fins antagonistes, celle qui l'emporte sur l'autre, celle qui est préférée, a une valeur supérieure? C'est dans cet esprit que Stuart Mill veut que l'on juge des biens et des maux d'après l'expérience des personnes compétentes, car il n'y a que des vérités de fait. Non ; car, tandis que le poids d'un corps n'est pas autre chose que l'action qu'il exerce sur une balance, la valeur d'une chose ne se confond pas avec le goût que nous avons pour elle. On serait conduit à d'étranges conséquences, si l'on attribuait au jugement de valeur fondé sur la préférence dynamique l'autorité d'un jugement de fait : en morale, la préférence dynamique, c'est la tentation ; les vertus, la sagesse sont des préférences spéculatives

Nous voici en présence d'une aporie formidable. Les jugements de valeur ne peuvent être réfléchis, raisonnés, prouvés que s'il s'agit de choses qui valent à titre de moyen. La preuve ne fait que transférer au moyen la valeur supposée de la fin. Et comment connaissons-nous la valeur de la fin elle-

Digitized by Google

même ? Si elle est vraiment fin et vaut par elle-même, si elle ne peut être réduite au rôle de moyen par rapport à une autre fin, nous n'avons d'autre preuve de sa valeur que le fait que nous la voulons. En sorte que nos jugements de valeur reposent en dernière analyse sur des jugements paralogiques, dans lesquels nous avons arbitrairement conclu de notre goût ou de notre préférence à la valeur des choses. L'esthétique et la morale seraient affaires de goûts individuels et reposeraient entièrement (cela expliquerait peut-être la diversité de leurs doctrines) sur des principes analogues à ceux-ci : *Le fromage est excellent, car je l'aime ; — Le fromage est détestable, car je ne l'aime pas.* En fait, n'est-il pas vrai que telle est en effet la forme la plus habituelle des jugements esthétiques. Et quant aux jugements moraux, J. Bentham prétend que tous ceux qui ne se déduisent pas du principe utilitaire signifient au fond : Tu dois obéir à telle loi, parce qu'il me plaît de te l'imposer.

26. — Le jugement ***Ceci est bon pour tel être*** signifie qu'il y a un rapport de convenance entre la nature de cette chose et la nature de cet être. Mourir pour la patrie est « le sort le plus beau, le plus digne d'envie » pour le sans-culotte qui aime par dessus tout la France et la Révolution, pour qui la défense de la Patrie et de la Liberté est un intérêt supérieur à tous les intérêts de la vie et à la vie elle-même. Pour les martyrs chrétiens des premiers siècles de l'Église, le sort le plus beau, le plus digne d'envie était de mourir pour la foi. Pour qui n'a pas de tels sentiments, mourir est le plus grand des maux, quelle que soit la cause pour laquelle on meurt.

Ce rapport peut être plus ou moins indirect : l'objet bon peut être bon à titre de moyen de quelque chose qui est un bien pour cet être. C'est alors une valeur de la classe B. Cet excellent tableau est précieux pour cet amateur de peinture, qui a du goût et est capable de l'apprécier. Cette admirable symphonie est précieuse pour cet amateur de musique. Mais le tableau et la symphonie, biens extérieurs, sont les moyens d'un bien intérieur qui est le plaisir artistique. Leur beauté n'est pas une fin ; l'œuvre d'art est un moyen d'expression, un langage expressif. En général, tous les biens extérieurs ne sont bons qu'à titre de moyens ; ce qui vaut pour moi à titre de

Digitized by Google

fin est quelque chose qui m'est *inhérent*, plaisir, bonheur, santé, etc., quelque manière d'être. Ce qui est hors de moi ne peut être bon *pour moi* que s'il produit *en moi* quelque bien qui soit véritablement mien.

Les jugements de valeur se rapportant aux fins peuvent être faux de deux manières : l'erreur peut porter sur la nature de l'objet et sur la nature du sujet.

Elle porte sur la nature de l'objet lorsque, par exemple, on désire comme une jouissance une certaine manière d'être qui causera une déception lorsqu'on l'aura goûtée. Les moralistes et les théologiens ont abondamment insisté sur la vanité des voluptés sensuelles. L'erreur porte encore sur l'objet quand on considère comme santé une certaine manière d'être qui, en réalité, est anormale et pathologique.

L'erreur porte sur la nature du sujet quand on lui attribue, ou quand il s'attribue lui-même des désirs, des besoins, des aspirations, des tendances qu'en réalité il n'a pas. On a souvent besoin de faire un essai pour savoir ce qu'on aime ou n'aime pas, ce qu'on désire ou ne désire pas. Il y a une différence entre ne pas savoir si on aime ou désire un objet, et ne pas savoir si un objet contient en lui ce qu'on aime ou désire.

En outre, les biens qui sont des fins et qu'on désigne par un seul nom, vie, santé, bonheur, etc., comportent beaucoup de modes. Ainsi qu'est-ce que la conservation de la vie, qui répond à un instinct si puissant ? Est-ce la prolongation de l'existence, quelle qu'elle soit, pendant la plus grande durée possible ? N'est-ce pas plutôt, fût-ce pour une moindre durée, la conservation de la vigueur, des capacités de sentir et d'agir ? L'intensité de la vie a-t-elle plus ou moins de valeur que sa durée ? N'ont-ils pas raison ceux qui la préfèrent « courte et bonne » ? La mort n'est-elle pas préférable à une vie déchue ? — Qu'est-ce que le développement ? Des possibilités et virtualités contenues en un être, lesquelles ont le plus de valeur ? Lesquelles est-il bon de développer de préférence aux autres ? Lesquelles convient-il de sacrifier, s'il le faut ? — Même le simple plaisir se décompose en plusieurs fins, par exemple son intensité et sa durée.

Deux valeurs hétérogènes en apparence ne peuvent être comparées par l'intelligence que si un examen plus approfondi

Digitized by Google

montre que l'une est moyen de l'autre ou que toutes deux sont moyens d'une troisième fin unique et commune. La plupart des difficultés relatives aux valeurs qui sont des fins se ramènent à s'assurer si elles sont réellement des fins ultimes. Ainsi dans le conflit entre la morale de l'Intérêt et la morale du Devoir et de la Justice, je suis naturellement enclin à considérer la morale de l'Intérêt comme étant ma morale à moi et la morale de la Justice comme étant la morale des autres. La justice des autres m'intéresse. Je m'applique à l'assurer. Je suis bien aise que la société civilisée dans laquelle je vis obtienne de l'individu, par persuasion ou par contrainte, un certain minimum de vertu. Il ne me suffit pas : ceux qui m'entourent me semblent tenus à des vertus plus hautes, plus positives, plus effectives que celles qui leur sont imposées par la contrainte sociale. En un mot, je suis attentif à mes droits, c'est-à-dire aux devoirs des autres, quand ils sont conformes à mes intérêts ; je suis porté à déprécier mes devoirs, qui sont les droits des autres, quand ils sont contraires à mes intérêts. Or, imposer aux autres la règle de la justice et s'en excepter soi-même, c'est, selon Kant[1], la définition même de l'immoralité. Tout moraliste se trouve en présence de ces deux fins : le *Bonheur* et la *Justice,* dont il faut prévoir le conflit. Si elles sont définitivement hétérogènes, le conflit ne sera jamais résolu, du moins par l'intelligence. S'il est résolu, c'est qu'on aura montré qu'en allant au fond des choses l'une est moyen de l'autre.

L'utilitariste fera de la Justice un moyen et une condition de bonheur pour l'homme juste. Il pourra invoquer des raisons telles que les suivantes :

1° Le meilleur, ou mieux, l'unique moyen d'obtenir la justice des autres est de commencer par être juste soi-même. Si cette condition n'est pas suffisante, elle est nécessaire.

2° En vertu de la solidarité sentimentale, de la *sympathie,* au sens propre du mot, le bonheur personnel est inséparable du bonheur d'autrui.

3° Le vrai bonheur n'est jamais dans la jouissance passive ; il est dans l'action : être heureux, c'est jouir de son activité,

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs,* 2e section.

Digitized by Google

c'est créer. Or la justice seule est créatrice ; l'injustice ne fait que détruire.

4° Il est sage d'éviter la comparaison, toujours décourageante, entre le bonheur réalisé et le bonheur rêvé. Il faut, pour être heureux, s'absorber dans la poursuite d'autres fins que son bonheur individuel (Stuart Mill, *Mémoires*).

5° Enfin, on pourra chercher la conciliation du bonheur et de la justice dans une justice rémunératrice, une compensation, une sanction, en imaginant, au delà du terme apparent, un prolongement surnaturel de la vie et de la personnalité humaines.

Il appartient au moraliste de discuter ces thèses. Bien qu'essentiellement utilitaires, puisqu'elles consistent à nous faire voir dans notre justice envers les autres notre suprême intérêt, elles sont constamment invoquées par les plus ardents adversaires de l'utilitarisme. Elles sont le fond de toute éducation et de toute prédication morales. Ce qui intéresse le logicien, c'est qu'elles consistent toutes à rendre des valeurs comparables en les ramenant, malgré leur hétérogénéité apparente, à des moyens d'une seule et unique fin pour une même personne, et cette fin est ici le *bonheur* et le bonheur *de l'agent*.

27. — Dans la morale de Kant, la fin unique et l'unique bien est la *loi morale*. Cependant le bonheur, objet d'un impératif *assertorique*, est encore posé comme un bien *en soi*, comme une fin ultime. Mais l'impératif catégorique réclamera pour lui la direction absolue de notre activité totale et ne laissera nulle place à la recherche du bonheur ; en tout cas, le bonheur devra se contenter de la place que lui laissera le devoir. L'impératif catégorique ne se démontre pas, car, s'il y avait une raison de notre obligation d'être justes, l'impératif ***Sois juste !*** ne serait plus catégorique, mais hypothétique ; la justice serait un moyen au lieu d'être une fin en soi. Si la valeur d'une chose se prouve par la valeur d'une autre, on ne peut plus dire qu'elle vaut par elle-même ; et si ce qui la fonde n'est pas différent d'elle, la conclusion de l'argument se borne à en répéter le principe. C'est pourquoi le superbe édifice de la morale de Kant reste suspendu en l'air ; il plane sur les nuées du ciel. Kant lui-même reconnaît qu'on ne peut

Digitized by Google

pas le fonder ; il lève vers lui les yeux et les mains et lui adresse un cantique sacré : « Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes en toi rien d'agréable,... où trouve-t-on la racine de ta noble tige ?... » (*Critique de la Raison pratique*, Analytique, fin du ch. III).

Il accepte pourtant qu'on lui donne un fondement religieux, à condition que ce soit après coup, que ce fondement demeure incertain et que l'acte de foi par lequel on y adhère soit lui-même dicté par un principe moral. Il évite la contradiction en se résignant à la pétition de principe. Elle est même flagrante jusque dans les termes et dès la première phrase des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour *bon*, si ce n'est seulement une *bonne volonté*. » Le diallèle est également inévitable, qu'il s'agisse du principe du vrai ou du principe du juste : la morale et la science doivent nécessairement être suspendues à des postulats.

Mais il ne faut pas confondre deux questions très différentes. L'œuvre de la raison se compose de deux systèmes logiquement liés : le système du Vrai, la science, et le système du Juste, la morale. L'un et l'autre reposent nécessairement sur des indémontrables qui, précisément parce qu'ils sont principes, ne peuvent pas être conséquences. Il faut donc qu'ils soient postulats. L'un et l'autre constituent un monde idéal et, pour l'un et pour l'autre, il est facile de reconnaître qu'il est un bien *par soi*, une *perfection*, qu'il y a plus de *réalité positive* dans la connaissance que dans l'ignorance, dans l'idée claire et distincte que dans l'idée obscure et confuse, plus de réalité positive dans la justice qui est universelle et toujours cohérente que dans l'injustice dont l'essence est de se contredire et de se détruire elle-même. Mais il reste à déterminer comment le Vrai et le Juste valent *pour moi*, à titre de *fins ultimes*, quel rapport de convenance il y a entre le Vrai et le Juste et les tendances, besoins, aspirations de ma nature.

Le Vrai, qui est un bien *en soi* et *par soi*, une *perfection*, est un bien *pour* l'être qui a de la *curiosité*. La science n'est pas un bien pour l'animal, parce qu'il n'a pas de curiosité. Elle ne vaut qu'à titre de moyen pour l'espèce animale du genre humain, qui se désintéresse de la science sauf à jouir des bien-

Digitized by Google

faits de ses applications. La science est un bien pour l'Espèce humaine du genre humain, dont le caractère spécifique est justement d'aspirer vers de telles fins.

De même, le Juste est un bien *en soi* et *par soi,* une perfection ; il est un bien pour l'être qui a « faim et soif de la justice ». Ceux-là sont des « Élus », le Christ leur a promis qu'ils seraient « rassasiés ». Les autres n'entreront pas dans le royaume de Dieu. Quelle satisfaction y trouveraient-ils, s'ils n'ont pas faim et soif des nourritures que Dieu distribue aux Élus. La morale de l'Impératif catégorique ne s'adresse pas aux animaux ; la justice ne vaut qu'à titre de moyen pour l'espèce animale du genre humain. La justice est un bien et une fin pour l'espèce humaine du genre humain, dont le caractère spécifique est justement d'aspirer à des fins désintéressées, telles que la Justice et la Vérité.

Il reste donc à savoir si et comment la morale de l'impératif catégorique est ma morale à moi, si et comment la justice est un bien pour moi. En se rattachant à la nature de l'homme, le devoir perdra son caractère catégorique ; en devenant une fin pour moi, la justice perdra son caractère de fin en soi. Mais est-il nécessaire, comme on l'a arbitrairement supposé, que le devoir, non seulement soit, mais demeure un impératif catégorique, que la justice, non seulement soit, mais demeure une fin en soi ? Dans la morale de Kant ces notions sont isolées par une analyse si abstraite, leur pureté est si jalousement défendue et préservée de tout contact, que le devoir n'est plus le devoir de personne et que la justice n'est plus une fin pour personne.

On n'a peut-être pas rendu justice à la morale de Kant. Elle prête le flanc à de graves objections, elle contient de grandes vérités. Il n'est pas très sage de la jeter par-dessus bord pour une difficulté qu'on y rencontre. Il était impossible de procéder autrement pour définir le concept de justice, dont on conçoit difficilement qu'une morale puisse se passer. Mais une fois ce concept élucidé et exposé, il faut, de la notion abstraite d'une volonté uniquement déterminée par une raison, revenir à la notion concrète de la volonté humaine, unie à une sensibilité et agissant au sein d'une nature.

28. — L'édification d'une doctrine morale comporte deux

Digitized by Google

tâches. L'une consiste à déterminer clairement l'objet de la morale : le Bien dit « Bien moral » qu'elle propose ou impose de faire passer de l'idéal dans la réalité. Pour Bentham, c'est la maximisation du bonheur, pour Kant, c'est la maximisation de la justice ; ce qui est, au fond, la même chose, car c'est dans la société la plus juste qu'il y aura nécessairement le plus de bonheur. L'autre tâche est de déterminer clairement le rapport entre l'objet de la morale et le sujet auquel elle s'adresse. Pour Bentham, c'était de prouver que la maximisation du bonheur universel concorde avec la maximisation du bonheur individuel ; pour Kant, c'était d'élucider le rapport entre la justice abstraite et idéale et la nature humaine concrète.

Ni Kant ni Bentham ne se sont suffisamment occupés de la seconde tâche. Kant s'est magistralement acquitté de la première. Les moralistes antérieurs avaient mis au premier plan des concepts accessoires ou secondaires, tels que l'Ordre, l'amour de Dieu, l'amour des hommes, l'honneur, etc., sans s'arrêter aux obscurités et aux confusions qui régnaient dans la notion de Justice[1]. Kant le premier a mis la justice à sa vraie place et en a donné la définition. Car « *suum cuique* », « rendre à chacun *ce qui lui est dû* » ne sont pas des définitions. Il faut déjà une définition de la justice pour savoir ce qui est *dû* à chacun, ce que chacun peut considérer comme *suum*. Or, de quelque façon que vous vous y preniez, vous ne définirez jamais la justice autrement que par sa forme, par l'universalité de la formule qui la prescrit. Son caractère essentiel est d'être une *loi*, tandis que le caractère essentiel de l'injustice est de ne pouvoir être qu'une exception. Il était donc nécessaire, pour définir la justice, de créer des concepts abstraits qui ne peuvent se rencontrer à l'état pur et isolé dans aucun être réel. L'impartialité, condition de la justice, est le fait d'une volonté

1. Elles y règnent encore, en dépit de Kant, et ne sont point complètement dissipées dans des consciences qui se croient et devraient être éclairées. Quoi de plus obscur et confus que la manière dont on conçoit communément le rapport entre la *justice* et la *charité* ? Beaucoup de consciences sont faussées et désaxées par suite de ces confusions. La justice est la vertu, l'unique vertu, qui contient toutes les autres. Certes ceci n'est pas vrai d'une justice toute négative qui se bornerait à interdire tout acte nuisible. Mais être juste ce n'est pas s'abstenir de faire ce qui empêche que la justice soit réalisée, c'est faire tout ce qui contribue à ce qu'elle le soit. La charité ou justice positive est comprise dans la justice. Un acte de charité qui ne serait pas juste ne serait pas obligatoire. Un acte de charité qui ne serait pas la réparation d'une injustice serait lui-même une injustice.

Digitized by Google

qui ne serait sollicitée par aucun sentiment, ni égoïste, ni sympathique ; or il est dans notre nature d'avoir des sentiments. La justice est la conduite qu'observerait, *si elle existait*, une volonté soumise à la seule raison et affranchie de toute influence, une volonté *autonome*.

La morale de Kant aboutit au concept d'une personne irréelle qui ne serait rien d'autre qu'une volonté déterminée par une raison, et d'un ordre idéal que cette raison prescrirait à cette volonté. La justice ainsi entendue (et comment pourrait-on l'entendre autrement ?) est une valeur de la classe A, une *perfection*. Elle n'est pas une valeur de la classe C. C'est un bel objet de contemplation. Et encore, prenons garde que sa beauté n'en fasse un impératif hypothétique ! Il y a beaucoup de gens qui ne prennent aucun plaisir à contempler cette beauté-là ; d'ailleurs convient-il de faire de la justice une valeur esthétique ? Si nous sommes séduits par la beauté de la loi morale, c'est un *amour pathologique*, et notre volonté n'est plus autonome. La justice est un bien en soi et par soi, mais je ne vois pas encore qu'elle soit *mon* bien. Il me semble, au contraire, qu'elle me demande le sacrifice de mon bien. Qu'elle soit un bien pour l'ensemble de la société humaine, je n'en saurais douter ; je vois même très clairement que toute réalisation, même partielle, de la justice idéale dans la cité, dans la nation, dans l'humanité serait un bien pour la cité, pour la nation, pour l'humanité. Mais, jusqu'à présent, il ne m'est pas démontré que *mon* bien à moi soit de travailler au bien des autres, encore moins qu'une autorité à laquelle ce serait mon bien d'obéir[1] exige de moi que je sacrifie *mon* bien à celui de la cité, de la nation, de l'humanité. Cette loi morale, je veux bien la saluer avec un « respect »[2] qui n'ait rien de pathologique, mais il ne me semble pas qu'elle me concerne tant qu'on ne m'a pas démontré qu'elle n'est pas seulement un bien, et même le Bien, mais qu'elle est *mon* bien à moi.

29. — Bentham a dénommé son idéal moral la *maximisation du bonheur :* « le plus grand bonheur possible pour le plus

1. C'est pourquoi beaucoup de gens pensent que la morale ne peut subsister sans avoir un fondement religieux. Mais c'est reporter tous les difficultés relatives au fondement de la morale sur le problème du fondement de la religion, qui déjà en présente d'autres.

2. Kant, *Raison pratique*, apostrophe au devoir.

Digitized by Google

grand nombre possible ». On pourrait appeler l'idéal moral de Kant la *maximisation de la justice ;* car la justice qu'il s'agit de réaliser n'est que la justice que la nature comporte. La justice est une invention de l'intelligence humaine ; la nature y est indifférente ; et l'injustice est souvent si essentielle à la vie, telle que la nature l'a organisée, que la justice serait mortelle. D'autre part, la maximisation du bonheur laisserait subsister la part de souffrance qui est nécessaire à la vie. Elle supprimerait toute celle qui vient de l'injustice des hommes. Donc ces deux fins, maximisation du bonheur et maximisation de la justice, sans être identiques, sont superposables et se recouvrent exactement. Mais les raisons par lesquelles Bentham et Stuart Mill ont essayé d'identifier la maximisation du bonheur individuel avec celle du bonheur universel manquent de valeur démonstrative. Kant a cherché à retrouver son autonomie dans la nature humaine, comme si c'était le seul moyen de rattacher à celle-ci l'obligation morale. Et, ne trouvant dans le monde phénoménal qu'hétéronomie, il a supposé qu'elle avait sa place dans le monde nouménal. Mais le monde nouménal étant inaccessible, non seulement il ne réussit pas à montrer que la justice est mon bien, mais il rend cette démonstration impossible.

Pour que la justice soit *mon* bien et *ma* fin, pour que l'obligation morale s'adresse à *ma* volonté, il faudra, certes, que l'impératif moral cesse d'être catégorique et devienne hypothétique ; car on aura montré, soit dans ma nature individuelle, soit dans la nature humaine qui est la mienne, des motifs de lui obéir ; — il faudra que la justice cesse d'être une fin en soi et devienne un moyen de réaliser mes fins ; — il faudra que la « bonne volonté » cesse d'être une volonté autonome ; car elle sera *ma* volonté, qui n'est pas du tout autonome, étant la volonté d'un être humain, d'un être concret, d'un être de chair, qui n'est pas, ne peut pas être, ne doit pas être insensible.

Cette notion abstraite et idéale d'un impératif catégorique déterminant seul une volonté autonome était nécessaire pour définir la justice. Pareille abstraction est, en morale, aussi nécessaire et aussi légitime que les fictions qui ont cours dans toutes les sciences. Le physicien dont l'objet est la matière, le corps, ne recule pas devant la fiction d'un *point*

Digitized by Google

matériel ; pour simplifier sa notion de corps, il ne craint pas d'en éliminer des éléments aussi importants que l'étendue et la figure. C'est à la masse seule qu'il a affaire ; l'étendue et la figure sont, relativement à la question qu'il examine, des notions encombrantes. Qu'à cela ne tienne ! Il supposera que toute la masse du corps est concentrée en un point et que ce corps n'a ni grandeur ni figure. Il ne recule pas devant l'impossibilité physique d'un *pendule simple*, qu'il définit bravement « un *point matériel* suspendu à un point *fixe* par un fil *rigide*, *inextensible* et *sans poids* », sachant bien qu'il ne trouvera pas plus, dans la nature corporelle, de point matériel, de point fixe, de fil rigide, de corps inextensible et de matière sans poids, que le moraliste ne trouvera, parmi les êtres intelligents, un être composé exclusivement d'une raison et d'une volonté, n'ayant ni instincts ni penchants, ni amour ni haine, ni émotions ni sentiments, ni intérêt individuel ni solidarité sociale. Seulement le physicien prend soin d'établir que tout ce qui est vrai du pendule simple se vérifiera pour le « pendule composé », pourvu que l'on observe dans des conditions telles que la résistance de l'air, les déplacements du point de supension, la déformation du fil, son élasticité, son poids soient négligeables, ou qu'on puisse les mesurer et en tenir compte. Kant, au contraire, voulut que l'autonomie fût autre chose qu'une fiction ; il s'efforça de retrouver quand même une autonomie dans la nature humaine et, comme elle est impossible dans la nature phénoménale, il la plaça dans la nature nouménale. Et ce fut une grande faute, faute grave, faute naïve, surprenante de la part d'un esprit si pénétrant, si avisé et si prudent ; car, outre qu'il est absolument vain de faire des hypothèses invérifiables, c'est au monde des phénomènes qu'appartiennent les actions justes et injustes et, par suite, c'est dans le monde des phénomènes que l'activité autonome devrait s'exercer, — si elle était nécessaire.

Mais l'existence psychologique de l'autonomie n'est pas plus nécessaire au moraliste que l'existence physique du pendule simple n'est nécessaire au physicien. Le physicien abandonne cette fiction logique du pendule simple, imaginée pour les besoins de sa démonstration, lorsqu'il a établi que les lois que cette fiction a servi à démontrer se vérifient pour le pendule composé. Pareillement, le moraliste doit démontrer que cette

Digitized by Google

justice, qui est *en soi* un bien, une perfection, est aussi un bien *pour moi*, que cette justice, qui est bonne indépendamment de toute considération autre qu'elle-même, par cela seule qu'elle est rationnelle et cohérente, tandis que toute injustice est incohérence et contradiction, est encore bonne pour moi parce qu'elle satisfait des aspirations de ma nature, que cette justice, qui est la loi d'une personne abstraite exclusivement raisonnable, n'ayant ni intérêts ni instincts, ni désir ni aversion, ni amour ni haine, s'applique aussi à moi, homme de chair et de sentiment. Car cette loi morale ne se formule pas ainsi : *Sois autonome !* ce qui serait absurde et impraticable, mais ainsi : *Efforce-toi d'agir comme si tu étais une raison souveraine et indépendante !* [1].

Or cette démonstration qu'il n'a pas faite, que personne n'a faite avec une généralité et une puissance de conviction suffisantes, consisterait à montrer dans la pratique de la justice l'unique moyen de réaliser les plus hautes et les plus précieuses de nos fins individuelles [2].

30. — Mais on ne démontre que ce qui est vrai. Or il n'est peut-être pas vrai que la morale commande à tous les hommes. Quel rapport la loi morale, la loi de justice pourrait-elle avoir avec un homme qui n'aurait pas de conscience, pas de cœur, pas même de fierté. Appliquée à la nature humaine, la loi morale pourrait s'énoncer ainsi. « Si tu appartiens à l'espèce animale du genre humain, si la réalisation des fins de la vie animale suffit à ton bonheur, cherche le chemin de l'abbaye de Thélème, dont l'unique règle est : *Fais ce que vouldras !* Mais si seulement tu as l'orgueil d'être vraiment un homme, fais en sorte que la raison règle souverainement toutes les actions de ta vie ! » La loi morale prend alors la forme d'un impératif hypothétique, c'est vrai ; mais, si elle demeurait impératif catégorique, elle demeurerait aussi étrangère à la nature humaine et à toute nature que le pendule simple est étranger à la nature des corps.

1. Kant lui-même n'a-t-il pas dit : « Agis *en te considérant comme...* », accusant ainsi dans les termes le caractère de la fiction logique, et pourtant il n'a pas vu qu'il ne s'agissait que d'une abstraction nécessaire.

2. Stuart Mill y réussit assez mal dans l'ouvrage qu'il a consacré spécialement à cette question. Mais il y réussit beaucoup mieux dans l'admirable passage de ses *Mémoires* que nous avons déjà signalé.

Digitized by Google

— Mais, dira-t-on peut-être, c'est donner raison à l'école utilitariste !

— Qui donc êtes-vous, vous qui faites cette objection ? un philosophe s'appliquant à découvrir la vérité et à édifier une morale saine ? ou plutôt un sophiste, avide de triompher d'un adversaire ? Oui, c'est introduire les idées de justice et d'obligation dans la morale utilitaire, d'où elles étaient fâcheusement absentes ; c'est rattacher la morale, que ce soit la morale du devoir ou la morale du bonheur, à la vie humaine, dont elles étaient fâcheusement séparées. N'est-il pas vraisemblable qu'une morale vraie concilie d'une part la maximisation du bonheur avec la maximisation de la justice, d'autre part le bien individuel avec le bien universel, en sorte que chacun trouve son bonheur à travailler au bien de tous ? En fait, tous les éducateurs moraux, parents et maîtres, s'efforcent, par des moyens variés et qui sont encore loin d'être coordonnés en une technique méthodique, en s'adressant soit à l'intelligence, soit au cœur, soit à l'orgueil, soit tout simplement en créant des habitudes, d'obtenir que l'enfant conçoive son intérêt individuel de telle façon que le respect des droits d'autrui y soit compris. L'utilitarisme règne dans la pédagogie morale ; et ses adversaires les plus résolus, s'ils faisaient un retour sur eux-mêmes, s'apercevraient qu'ils le mettent en pratique, qu'ils se trouveraient même entièrement désemparés s'ils entreprenaient de s'en passer[1].

1. Comment pourrait-on faire l'éducation d'un être autonome ? Comment une éducation créerait-elle une autonomie ? L'éducation peut-elle être autre chose qu'une hétéronomie ? Toute doctrine de libre arbitre ferme à la fois à la pensée et à l'action le domaine auquel elle s'applique. Qui le savait mieux que Kant, qui a si fortement montré 1° que c'est seulement par la connaissance empirique que notre pensée peut se rapporter à des objets ; 2° que les formes de la connaissance ne sont applicables à des objets empiriquement donnés qu'à certaines conditions, dont le principe du *déterminisme* (2e analogie de l'expérience). Disons plus simplement que l'expérience brute et purement subjective ne devient connaissance que si quelque induction s'y ajoute ; or le déterminisme est le postulat de l'induction. Si j'admets la possibilité du libre arbitre, par exemple, dans la nature humaine, je n'ai plus l'idée d'homme. Tout ce en quoi nous introduisons l'idée de libre arbitre nous échappe absolument ; et si, en fait, nous le retenons quand même, c'est que nous postulons à la fois le déterminisme et le libre arbitre, le déterminisme quand il s'agit de le concevoir comme un objet, et le placer dans la nature ; le libre arbitre quand il nous plaît de le mettre en face de la nature et de l'en détacher. Si l'autonomie était, en morale, autre chose qu'une abstraction et une fiction logique provisoire, c'est la morale elle-même qui s'évanouirait. Si vous me dites de raisonner sur des objets réels après m'avoir ôté le principe du déterminisme, c'est comme si vous me disiez de marcher après m'avoir coupé le tendon d'Achille.

Digitized by Google

Lorsque nous faisons ainsi descendre la morale de l'abstrait dans le concret, de l'idéal dans le réel, l'impératif catégorique devient hypothétique ; l'autonomie se change en hétéronomie ; de la justice, qui n'était qu'une « perfection », un ordre bon *par soi*, nous faisons une « fin », une fin qui est nôtre, un ordre bon *pour nous*. Mais, en même temps que nous replaçons dans la vie les notions morales essentielles après les avoir définies dans l'abstrait, nous réintégrons, par là même, dans la morale des éléments que l'abstraction en avait provisoirement exclus, et nous leur restituons leurs fonctions : la bonté, l'humanité, la générosité, l'amour, la fierté, l'honneur, et même les sentiments esthétiques qui, chez beaucoup d'hommes, sont plus puissants que les sentiments moraux ou se confondent avec eux, bref, tout ce qui, dans les vertus, a son origine dans les éléments affectifs et sociaux de la nature humaine.

31. — En perdant son caractère catégorique, la loi morale perd aussi son universalité, non pas certes en ce qui concerne son objet, la justice, qui continue à se définir par cette universalité même, mais en ce qui concerne les sujets auxquels elle prescrit d'être justes. A cet égard, le genre humain contient deux espèces. Lorsque le zoologiste, après avoir classé les animaux d'après des caractères morphologiques et somatiques, arrive à définir l'homme par sa fonction spirituelle : « animal raisonnable », « homo sapiens », les subdivisions ultérieures devront se rapporter à cette différence spécifique et se faire par des caractères spirituels. Nous appellerons *espèce animale du genre humain* les humains qui pensent (ou se comportent comme s'ils pensaient) que la vie est faite pour en jouir, et *espèce humaine du genre humain* ceux qui pensent que la vie est faite pour agir. Ceux-ci mettent leurs sens au service de leur intelligence ; ceux-là mettent leur intelligence au service de leurs sens. Les premiers, ne connaissant d'autre bien que leur propre jouissance, ne sauraient faire de leur intelligence aucun autre usage que d'assurer leur bonheur. Il n'y a pas pour eux d'autre morale que la morale utilitaire, d'autre vertu que la *sagesse*. Les seconds attribuent une valeur propre aux fins de l'intelligence et considèrent le *vrai* et le *juste* comme des fins ultimes.

Digitized by Google

La sagesse, si par ce mot on entend la recherche du bonheur guidée par la connaissance du vrai, peut être une morale très sévère, très étendue et très haute. L'animal humain peut être humain par son intelligence, avoir l'esprit aussi fort et aussi vaste, aussi profond et pénétrant qu'on peut le souhaiter, tout en restant animal par les fins qu'il assigne à son intelligence. Il peut certes aimer d'autres plaisirs que ceux des sens, car il est ζῶον λογικόν, animal qui parle et qui raisonne et ζῶον πολιτικόν, animal vivant en société. L'opposition des platoniciens entre l'ἐπιθυμητικόν et le νοῦς, entre l'Aphrodite terrestre et l'Aphrodite céleste, qui devient l'opposition entre la *chair* et l'*esprit,* chez les néo-platoniciens, entre la *concupiscence* et l'*amour de Dieu* chez les chrétiens, est trop simple, trop tranchée, trop brutale pour répondre à la souplesse et aux nuances infinies de la vie. L'amour de soi, ni chez l'homme ni même chez l'animal, ne se limite pas à l'appétit sensuel. Cette proposition ***Ceci est bon pour moi*** est souvent obscure, à cause de la difficulté d'entendre distinctement ce que signifie le mot *moi.* L'orgueil et l'ambition, qui sont déjà des valeurs spirituelles, consistent l'un et l'autre à aimer cette partie de notre *moi* qui n'est pas dans notre corps, ni dans aucun corps, qui n'est pas non plus dans notre âme et dans notre pensée, mais réside dans l'âme et la pensée d'autrui. Ce que nous paraissons être a pour nous beaucoup plus de valeur que ce que nous sommes et nous soignons avec plus de sollicitude encore cette image de notre moi qui loge dans la conscience des autres que l'original qui est renfermé dans l'enceinte de notre épiderme. Nous n'aimons guère nous laisser trouer la peau : l'arme qui s'introduit avec effraction dans notre chair viole de la façon la plus directe notre droit de propriété sur nous-mêmes. Cependant une blessure d'amour-propre, une humiliation n'est-elle pas quelquefois plus douloureuse encore ? Ne nous semble-t-elle pas atteindre plus profondément notre personnalité, précisément parce qu'elle est d'ordre spirituel et non charnel et que notre personnalité est avant tout une réalité spirituelle ? Le duelliste aime mieux exposer sa chair à la pénétration d'une lame ou d'une balle que son honneur à la plus légère atteinte.

Qu'est-ce en effet que le *moi,* et par conséquent qu'est-ce que l'amour de soi ? L'être humain n'est pas seulement

Digitized by Google

double, comme le veut la tradition qui le compose d'un corps et d'une âme. Il est au moins triple. Notre moi *organique* et *individuel* est enfermé dans notre peau : à ce titre, la vie psychologique n'est qu'une fonction supérieure de la vie organique. Notre moi *psychologique* et *personnel* est contenu dans les limites de notre conscience et de notre subconscience actuelles et virtuelles : le corps, qui lui est extérieur, en est le support et l'instrument. La langue vulgaire emploie le pronom de la première personne aussi bien dans l'un que dans l'autre sens : Je pense, je sens, je veux, j'aime, je comprends, je suis juste, j'admire ; — je respire, je digère, je marche, j'ai la migraine ou j'ai la goutte. — Notre moi *social,* situé en dehors de l'une et de l'autre limite, réside tout entier dans les représentations, jugements et sentiments des autres.

Cependant ces trois êtres n'en font qu'un ; car le premier et le dernier ne sont *moi* qu'autant qu'ils s'identifient à ma personne psychologique. Ainsi l'individu organique n'est moi qu'autant que je le sens, que je sens par lui et que j'agis par lui. Ma personnalité sociale, qui réside dans les consciences dans lesquelles je suis représenté et qui peut me survivre, n'est moi que par la valeur que je lui attribue et le soin que je prends d'elle. Chacune de ces trois personnalités a pourtant ses joies et ses peines, ses biens et ses maux, ses tendances et ses répugnances, ses besoins et ses dangers, ses vertus et ses vices, son amour-propre surtout : *s'aimer soi-même* se dit en plusieurs sens et ce n'est pas le même *moi* qui est aimé. L'égoïsme de l'individu organique est la sensualité ; celui de la personne sociale est l'orgueil ; celui de la personne spirituelle est l'amour de l'indépendance. Rien n'empêche de donner à cette conception de la nature humaine à la fois une et triple le nom de *trinité humaine.* Mais cette trinité n'a rien de mystique, ni même de métaphysique, car ni ces trois personnes ni la personne unique en qui elles se résolvent ne sont des substances.

Ce qu'on pense de nous, ce qu'on éprouve à notre égard n'est pas nous-mêmes si nous l'ignorons. Dans le moi social comme dans le moi psychologique il faut distinguer un sujet et un objet. La personne sociale vit objectivement dans la conscience d'autrui dès qu'elle y est représentée, mais elle n'a d'existence subjective, elle n'existe pour elle-même, elle

Digitized by Google

ne s'appelle *moi* qu'autant que la personne psychologique sait ou imagine qu'elle y est représentée. Un *moi* ne peut être constitué par ce qui lui est extérieur et étranger. Le moi social de chacun de nous consiste donc en représentations de représentations : c'est l'idée que nous avons de l'idée que les autres ont de nous.

Cette personne sociale, qui commence en dehors de nous, qui peut s'étendre si loin de nous et nous survivre, est pourtant bien nous-mêmes. L'amour que nous lui portons est incontestablement de l'amour de soi; et c'est la partie de nous-mêmes à laquelle nous tenons le plus, celle que nous conservons, cultivons et développons avec le plus d'ardeur. Il n'est pas de sacrifice que nous ne soyons prêts à faire pour maintenir et pour accroître le *volume* et le *rang* que nous occupons dans la pensée et le cœur d'autrui. On ne voudra peut-être voir dans ce « moi social » qu'une apparence et un artifice de théorie. L'analyse le résout. Les jugements et les sentiments d'autrui à mon égard sont des faits psychologiques d'autrui. Le désir que j'ai d'être connu, aimé, loué, obéi, l'idée que je me fais de l'idée qu'on se fait de moi, sont des faits du moi psychologique et personnel. Mais quand il s'agit de l'amour de soi, nous sommes bien obligés de reconstituer par une synthèse ce moi social que l'analyse vient de résoudre, car il apparaît comme distinct du moi organique et du moi psychologique et entre en concurrence avec eux. Le moi psychologique est seul capable d'aimer; quand il s'aime lui-même, ou quand il aime le moi organique, son amour est toujours égoïste. Au contraire, l'amour du moi psychologique pour le moi social comporte des sentiments qui sont considérés, les uns comme les pires égoïsmes : vanité, fatuité, orgueil, ambition ; — les autres comme les plus beaux désintéressements : honneur, amour de la gloire. C'est surtout le moi social que nous aimons en nous aimant nous-mêmes, et cela sans aucun calcul d'intérêt qui fasse apparaître l'accroissement du moi social comme un bien pour le moi personnel ; c'est bien le moi social qui est l'objet, la fin ; il s'agit bien d'une expansion de soi dans le milieu social, d'un prolongement de soi au delà des limites spatiales et temporelles de la vie organique et consciente, et nous attribuons à cette personnalité sociale une valeur *absolue,* souvent égale, plus souvent

Digitized by Google

encore supérieure à celle que nous attribuons à la personnalité consciente.

L'animal humain peut être assez intelligent pour avoir toute la bienveillance, toute la générosité, tout le désintéressement apparents par lesquels un ambitieux prend de l'ascendant sur ses semblables, assez intelligent pour bannir toute vanité, toute arrogance, toutes les formes puériles ou blessantes de l'orgueil, et ne retenir de ce sentiment éminemment égoïste que le soin de ne se permettre jamais aucune action, aucune parole, ni même aucun sentiment, aucune pensée qui le ferait déchoir dans l'estime des autres. Le sentiment de l'honneur, qui n'est qu'un orgueil, peut faire équilibre aux pires tentations. Il y a un orgueil plus haut encore et plus beau : c'est le soin de ne rien faire qui nous fasse déchoir dans l'estime de nous-mêmes, et particulièrement de régler notre vie, non d'après la conscience d'autrui, mais d'après la nôtre. Si cet orgueil-là n'est pas la vertu elle-même, il arrive à imiter, à contrefaire les plus hautes vertus et, parmi les hommes que nous honorons le plus, parmi ceux que nous rangeons le plus haut entre les gens de bien, il en est sans doute qui ne sont pourtant que des animaux humains.

Mais les hommes ne sont-ils capables que de vertus contrefaites ? Et y aurait-il des initiatives et des contrefaçons de vertus s'il n'y avait pas de vertus authentiques ? L'espèce *humaine* du genre humain se compose des hommes pour qui la vérité et la justice sont les fins de l'intelligence au même titre que le plaisir est la fin de la sensibilité, que la santé est la fin de la vie organique. Sans doute la santé est une cause de bien-être, et la maladie s'accompagne presque toujours de quelque mal-être ; mais il y a une différence entre se bien porter et jouir du bienfait de la santé, entre être atteint d'une affection qui entraîne quelque impotence physiologique et en éprouver une souffrance. Pareillement, le passage de l'ignorance à la connaissance, de l'obscurité à l'évidence, de l'injustice à la justice, du désordre à l'ordre, s'accompagne pour l'être raisonnable d'une joie qui ne se confond pas plus avec les fins ultimes de l'intelligence que la nutrition organique ne se confond avec le plaisir du gourmand ou la génération avec la volupté sexuelle.

L'espèce humaine du genre humain est une élite fort peu nombreuse. Les valeurs spirituelles, en tant que fins ultimes,

Digitized by Google

ne sont pas faites pour les hommes de l'espèce animale, ni eux pour elles, pas plus qu'il n'y a de convenance entre la nature d'une perle et celle d'un coq. Il n'y a aucun moyen de faire qu'un perle soit un bien pour un coq, mais peut-être y a-t-il un moyen de faire que la justice soit un bien pour un homme : l'éducation. Peut-être y a-t-il eu pour chacun de nous, au cours de l'adolescence, une époque où son développement pouvait indifféremment s'orienter dans le sens de l'espèce animale ou dans celui de l'espèce humaine du genre humain. A ce moment, il était possible d'ouvrir son esprit à des idées, de faire naître dans son cœur des sentiments dont les circonstances peuvent favoriser ou non l'éclosion et le développement. L'un des éléments essentiels du merveilleux système d'éducation créé par le major Baden Powell est de faire appel à la générosité naturelle qui est en puissance dans le cœur de tous les garçons de 13 à 14 ans et n'attend que l'occasion de passer à l'acte. A cet âge de l'adolescence, où l'on a coutume de pousser activement l'instruction scientifique des garçons et de négliger l'éducation morale, un choc léger peut suffire pour faire jaillir la flamme, s'il se produit à propos. Avec un peu d'aide, ils se découvrent des sentiments qui les élèvent au-dessus d'eux-mêmes et annoncent l'homme dans l'enfant : le goût de la droiture et de la franchise, l'admiration enthousiaste du courage, le besoin de l'action utile ; et cette découverte les remplit de joie et de fierté. On leur fait faire l'expérience de la solidarité, de l'action collective, de la puissance qu'elle développe, de la discipline qu'elle exige. Et il est rare qu'on ne trouve pas en eux cette « faim et soif de justice » par quoi la morale, au lieu de rester, dans l'idéal abstrait, une simple perfection, devient une fin pratique de la nature humaine. Avant 13 ans, la nature de l'enfant n'est guère que réceptive. Il est très influençable : on peut lui inculquer des principes, lui suggérer des sentiments ; mais la morale inculquée et suggérée reste toujours superficielle. La vraie vertu est celle qu'on a tirée de soi-même et non reçue d'autrui. Si l'on attend quelques années de trop, le caractère étant déjà formé, les mêmes idées, les mêmes sentiments n'auront plus la même fraîcheur, le même attrait de nouveauté. Il y a dans la nature humaine des germes qui doivent éclore et fleurir en leur saison et qui risquent, si on les néglige à ce moment, de ne point

Digitized by Google

éclore, ou de se flétrir avant d'avoir fructifié, ou de rester toujours débiles et de ne donner que des fruits maigres, peu abondants, peu savoureux. Le grand mérite de la méthode Baden Powell est de faire appel au bon moment à la générosité naturelle des adolescents, de la développer et de la fixer pour toute la vie. Une notable partie du genre humain devra au major Baden Powell d'avoir, à l'heure critique du développement, évolué dans le sens de l'espèce humaine, tandis que, sans lui, elle eût évolué dans le sens de l'espèce animale. La génération organique est la transmission de la vie animale. Pour transmettre la vie proprement humaine, il faut une seconde génération : cette génération spirituelle qui s'appelle l'éducation.

32. — Il faut distinguer entre réaliser sa fin et jouir de sa fin réalisée : par exemple, entre la santé et le sentiment de bien-être qui accompagne la santé, surtout la santé recouvrée, sans se confondre avec elle, entre trouver la solution d'un problème et goûter le plaisir de la raison satisfaite, entre faire une bonne action et se réjouir de l'avoir accomplie. La jouissance est la fin et le bien de la sensibilité. Mais nous avons d'autres facultés que celle de sentir. La santé est le bien du vivant comme tel. La Vérité et la Justice sont les fins et les biens de l'être raisonnable ; la liberté est la fin et le bien de l'être personnel. Le Bien et le Mal commencent-ils avec la vie (végétale, animale, humaine), c'est-à-dire avec les fonctions et la finalité, ou bien ne commencent-ils qu'avec la sensibilité, c'est-à-dire avec le plaisir et la douleur ?

Il ne s'agit pas ici d'une simple convention verbale. Comme il faut s'entendre sur l'étendue que l'on donne à la signification du mot *Bien*, on peut convenir (ce sera sans doute la terminologie la plus claire et la plus commode) que, pour tout *vivant*, le bien c'est la vie et la force, la conservation et le développement de la vie et de la force, l'exercice normal de toutes les fonctions, la santé ; les maux sont la maladie et la mort ; tandis que, pour tout *sentant*, le bien est la jouissance, le plaisir, la joie, le bonheur, le mal est la privation, la douleur, la tristesse, le malheur. Pour le sentant, les biens du vivant sont doublement des biens, car il en jouit, tandis que la plante (si toutefois elle est insensible) ne jouit pas de croître, fleurir, fructifier, ne souffre pas d'être blessée, malade ou de mourir.

Digitized by Google

Mais ne nous flattons pas de résoudre par un heureux choix des mots une question de fait, ni de trancher par une simple définition un point obscur de la science de la nature humaine. Certaines conventions de langage peuvent aider à concevoir des distinctions, à formuler des jugements et des raisonnements, que des conventions maladroites risqueraient d'obscurcir. Si, pour le végétal, la vie et la santé sont des biens que n'accompagne aucune jouissance, la mort et la maladie des maux que ne signale aucune souffrance, il en sera peut-être plus aisé de concevoir que les fins de la vie de l'esprit, telle que la vérité et la justice, aient une valeur indépendante de la joie qu'on éprouve à découvrir le vrai, à réaliser le juste. En dehors de cette joie, sont-elles des biens *pour le sujet,* en sorte qu'elles conserveront leur valeur s'il arrive que la joie manque ? Elles seraient alors des fins véritables. Si, au contraire, pour qu'elles puissent être appelées biens *pour le sujet*, il est nécessaire qu'il en jouisse, elles sont bonnes pour lui à titre de moyens da cette jouissance. Il y a là une question très difficile ; il se pourrait que ce fût le point le plus profond et le plus délicat du problème du fondement de la morale. Ne pensons pas le résoudre par une définition de mots ; c'est au contraire l'éclaircissement de la difficulté de fait qui doit justifier ou condamner le choix de la définition. La vraie question est de savoir si, la vie, l santé, le normal, qui sont des *perfections* du vivant, sont des biens *pour lui*, si la mort, la maladie, l'anormal, qui sont en lui des *imperfections* sont *pour lui* des maux, qu'il sente ou ne sente pas ces biens ou ces maux, ou si, au contraire, ces biens, qui sont assurément les fins de son organisation, ne sont des biens *pour lui* que s'il en jouit, et si ces maux, qui consistent en ce que son organisation manque sa fin, ne sont des maux *pour lui* que s'il en souffre. A cette question, on peut répondre que rien n'est un bien ou un mal *pour* un être, si la nature de cet être ne comporte rien qui puisse s'appeler *moi*, qu'ainsi la vie et la mort, la santé et la maladie, le normal et l'anormal sont des perfections et des imperfections, des biens et des maux de la classe A, qui peuvent se rencontrer *dans* les végétaux, mais ne sont pas des biens et des maux de la classe C, c'est-à-dire des biens et des maux *pour* les végétaux.

Faut-il, par analogie, conclure que le Vrai et le Juste sont,

Digitized by Google

chez les hommes qui les atteignent, des biens de la classe A, des perfections, mais ne sont pas des biens *pour* eux que dans la mesure où ils en jouissent ? que, pareillement, l'ignorance et l'erreur, l'amoralité et l'immoralité sont des maux qui sont en eux, mais ne sont des maux pour eux que dans la mesure où ils en souffrent ? L'inférence vaut ce que vaut un raisonnement analogique.

33. — Nous avons distingué entre les cas où le plaisir ne fait qu'accompagner la réalisation de la fin, et les cas où le plaisir devient lui-même la fin ; dans ce dernier cas, la fin véritable devient moyen. Par exemple, la saveur devient, chez le gourmand, la fin de l'acte de manger et de boire, dont la fin normale est la nutrition ; la volupté devient la fin de l'appétit sexuel, dont la fin normale est la génération.

Cette sorte de permutation ne se produit pas pour toutes les fonctions et toutes les fins. Elle n'a pas lieu quand le plaisir est inhérent à la fin de la fonction. Elle se produit presque toujours quand le plaisir est naturellement uni à quelque partie de l'activité qui tend à réaliser la fin. Ainsi une certaine joie spirituelle est liée à la réalisation des fins de l'intelligence, à la difficulté résolue, à l'évidence contemplée, et ne peut être séparée de ces fins. Une autre joie est liée à l'exercice même de l'activité qui cherche, et peut subsister sans que l'intelligence atteigne sa fin. Cette dernière joie peut devenir la fin, dont l'activité intellectuelle sera ainsi le moyen. De là ces jeux de l'intelligence dans lesquels la fin est sans valeur, tels que les jeux de cartes (lorsqu'il n'y a pas d'enjeu), les « patiences » (lorsqu'on n'en attend pas la révélation de la destinée), tous les jeux de l'esprit, tous les « passe-temps », tous les jeux en général.

On peut distinguer chez les animaux supérieurs deux sortes de fonctions. Les unes, purement automatiques, sont composées de réflexes enchaînés, comme la circulation, la respiration, la nutrition, la digestion stomacale et intestinale. Nous nous en acquittons sans le vouloir et sans le savoir. Quand le plaisir et la douleur n'en sont pas tout à fait absents, ils se réduisent, le plaisir à une sorte de bien-être ou d'euphorie, liée à la réalisation de la fin, la douleur à un besoin pénible qui se fait sentir plus ou moins tardivement lorsque la fonction n'a pas

Digitized by Google

été satisfaite. Les autres exigent le concours de la volonté. L'acte volontaire, l'individu pourrait omettre de l'accomplir, à son détriment, mais surtout à celui de son espèce ; la Nature y a pourvu (je la personnifie ici pour la commodité du langage) en liant un plaisir à son accomplissement, une douleur à son omission. Elle assure ainsi, en se faisant de l'individu un instrument, la survivance de l'espèce[1]. C'est ce que Renan a appelé « les *piperies* de la Nature ». Mais l'homme, à son tour, a pipé la nature. C'est qu'aussi Dame Nature est parfois si maladroite ! Elle associe le plaisir de l'individu à un acte qui précède la fin de l'espèce et en est séparable. L'homme alors déjoue la ruse de la Nature, cueille le plaisir et frustre l'espèce, comme certains poissons savent ronger l'appât sans mordre à l'hameçon.

Mais les joies qui accompagnent la réalisation du vrai et du juste sont si étroitement unies à ces fins qu'on ne saurait les en séparer pour faire de ces joies les vraies fins et du vrai et du juste les moyens de ces fins. En fait, quand nous cherchons une vérité, nous ne pensons à aucune autre fin que cette vérité même, et la joie qui survient au moment de la découverte était inattendue. Il en est de même du juste. Le Vrai et le Juste sont les fins et les biens de l'intelligence ; la Raison elle-même peut se définir (j'emploie à dessein ces termes empruntés au langage de la sensibilité) : le Désir, le Besoin, l'Amour désintéressé de la Vérité et de la Justice pour elles-mêmes[2].

On peut répondre que, si la peine, l'effort, le sacrifice qui tendent à la découverte du vrai ou à la réalisation du juste ne supposent ni la prévision ni l'espérance de la joie qui accompagnera la réalisation de ces fins, il est nécessaire que l'activité soit constamment stimulée par la peine d'en être privé. L'obscurité des idées, l'incertitude des interprétations, l'illogisme des apparences obsèdent l'esprit et ne lui laissent point de paix qu'il n'ait trouvé la vérité et l'intelligibilité. La réalisation du juste est la disparition de l'injustice : l'effort moral est sans cesse stimulé par la pensée du mal et la pitié pour les souffrances des victimes. En poursuivant le vrai et le juste, nous

1. Cresson, *L'espèce et son serviteur* (Alcan).

2. Le juste relève du principe de contradiction comme le vrai : Le juste est ce qui peut être prescrit sous la forme d'une règle générale ; l'injuste ce qui n'est possible qu'à titre d'exception.

Digitized by Google

cherchons à échapper à un mal qui nous obsède ; la joie de la découverte est une libération, celle de la bonne action un soulagement.

Mais nous ne souffririons pas d'ignorer et de ne pas comprendre si la vérité et l'évidence n'étaient pas pour nous de vraies fins. Nous ne souffririons pas des injustices qui ne nous atteignent pas si nous n'avions pas quelque aspiration vers la justice. Sans doute le vrai et le juste ne sont pour nous des *biens* que si nous souffrons d'en être privés ou jouissons de les posséder ; mais comment éprouverions-nous ces jouissances et ces souffrances, s'ils n'étaient pour nous des fins ?

34. — L'amour désintéressé du vrai et du juste n'est pas congénital, mais acquis. On ne le rencontre pas dans la première enfance. Ne se formerait-il pas comme l'amour désintéressé de l'avare pour sa cassette ? Ces valeurs idéales offrent à l'imagination des hommes des objets clairement déterminés de désir et d'amour. Elles sont moyens d'une infinité de biens ultérieurs, capables de répandre parmi les hommes, en un temps impossible à situer, des bienfaits impossibles à énumérer, difficiles à imaginer et que nous savons devoir dépasser tous nos rêves. Le vrai et le juste serviront à réaliser tous les biens, comme l'or procurera toutes les jouissances. Si nous les aimons, c'est parce que, tant directement et par eux-mêmes qu'indirectement et par des conséquences indéfiniment répercutées, ils doivent transfigurer la vie des sociétés humaines. Moyens définis de biens indéfinis, ils deviennent pour nous des fins ultimes, comme l'or pour l'avare.

Il y a, il est vrai, une grande différence : c'est que l'or étant objet de possession exclusive, l'avare aspire et retient celui qui circule à sa portée ; tandis que le vrai et le juste étant essentiellement des valeurs universelles, ceux qui en sont avides ne les saisissent que pour les répandre. Ils ne les ravissent à personne, ils les font naître pour tous, ils les font passer de l'idéal dans la nature, du possible dans le réel, et il n'y a pas pour eux d'autre manière de les conquérir que de les donner. Il n'en est pas moins vrai que l'amour de ces biens spirituels se forme par un processus psychologique analogue à celui qui donne naissance à l'avarice : des moyens érigés en fins par suite de l'ajournement des fins véritables.

Digitized by Google

35. — En résumé, les jugements de valeur qui concernent des fins ultimes ne peuvent être prouvés par aucun raisonnement. On peut seulement constater empiriquement que des fins sont poursuivies.

Si l'on écarte les fins apparentes qui sont en réalité des moyens, les biens qui valent par eux-mêmes à titre de fins ultimes sont :

1° la *vie*, qui, pour tous les vivants, vaut indépendamment des jouissances dont elle est la condition. L'instinct de conservation, l'instinct de résister à la mort est, selon Bichat, l'essence même de la vie. Il est, en tout cas, le produit le plus ancien, le plus universel et le plus profond de la sélection naturelle. A vrai dire, la conservation de l'individu n'est qu'un moyen ; c'est la conservation de l'espèce qui est la fin ; c'est l'espèce qui impose à l'individu la patience de supporter les maux de la vie.

2° le *plaisir*, la *joie*, le *bonheur*. La sensibilité est essentiellement l'aspiration vers ces biens et l'aversion pour leurs contraires.

3° les *valeurs spirituelles*, qui se ramènent à deux, le vrai et le juste, c'est-à-dire les fins de la raison.

Le vrai et le juste sont certainement par eux-mêmes des biens ; mais il est difficile de dire s'ils ne sont des biens *pour nous* que parce que nous jouissons de les posséder et souffrons d'en être privés. Est-ce parce que nous en jouissons que nous les désirons ? Est-ce parce que nous les désirons que nous en jouissons ? S'il est vrai que l'être raisonnable, et d'autant plus qu'il est plus raisonnable, prenne ces biens pour fins et les poursuivre intentionnellement, tandis qu'il n'a pas conscience de poursuive la joie de les posséder, cet amour désintéressé peut s'expliquer, comme tout autre désintéressement, y compris celui de l'avare, par des moyens érigés en fins, en raison de l'indétermination et de l'ajournement des fins véritables, de la détermination des moyens et de leur échéance prochaine.

Digitized by Google

CHAPITRE V

DE LA MESURE ET DE L'ESTIMATION DES VALEURS.

I. — DE LA MESURE DES VALEURS.

36. Toute mesure consiste à saisir la qualité sous la forme de la quantité.

Les mathématiques sont les sciences de la mesure. Qu'elles emploient des procédés de calcul ou des procédés géométriques, toutes leurs opérations se ramènent à ceci : construire, par des opérations de l'esprit, avec les mesures que l'on possède les mesures que l'on ne possède pas. Les mathématiques ne peuvent être *pures,* c'est-à-dire indépendantes de toute expérience, que parce qu'elles substituent des hypothèses aux données empiriques, c'est-à-dire des expériences supposées aux expériences effectives ; tout raisonnement mathématique a pour point de départ soit les *hypothèses* des théorèmes soit les *données* des problèmes. Les mathématiques ne peuvent donc s'appliquer au réel que si des mesures empiriques ont été effectuées, et leur œuvre consiste à tirer de ces mesures d'autres mesures qu'on ne peut pas ou qu'on ne veut pas faire empiriquement ou qu'on fait à titre de contrôle.

37. On sait que la condition nécessaire et suffisante pour qu'une qualité soit mesurable est qu'on puisse définir relativement à elle l'égalité et l'addition. Rappelons qu'il ne s'agit pas des définitions arithmétiques de l'égalité et de l'addition ; définir l'égalité, c'est ici définir l'*opération* qui permet de *constater empiriquement* qu'une grandeur est égale à une autre, que définir l'addition, c'est définir l'opération par laquelle on constate qu'une grandeur est la somme de deux ou plusieurs autres. Ces opérations varient avec la nature des choses mesurables.

Digitized by Google

Commençons par l'addition. Comment peut-on s'assurer qu'une grandeur est la somme de plusieurs autres ? Il faut pour cela s'assurer 1° que toute partie du composé est partie de l'un des composants ; 2° qu'aucune partie du composé n'est à la fois partie de deux des composants. Par exemple, une ligne sera la somme de deux lignes, une surface la somme de deux surfaces si ces deux lignes ou ces deux surfaces se juxtaposent sans laisser entre elles d'intervalles et sans se recouvrir. Ce peut être une sérieuse difficulté. Dans les mesures géodésiques, où l'on emploie des règles métalliques de longueurs connues, que l'on dispose horizontalement bout à bout' on a reconnu la quasi-impossibilité de s'assurer de la réalité du contact et surtout de rapprocher jusqu'au contact des règles lourdes sans un choc qui les déplace. On préfère laisser entre elles un intervalle appréciable et mesurer cet intervalle au moyen de réglettes complémentaires dont la masse est négligeable par rapport à celle des règles. — Il faut en outre que les grandeurs à mesurer ne soient pas altérées par le fait de leur synthèse. Si je réunis deux tas de pommes en un seul, il y aura autant de pommes dans le gros tas qu'il y en avait dans les deux petits, car les pommes restent individuellement aussi visibles après leur réunion qu'elles l'étaient avant. Mais si, ayant des mouches dans une cage et des araignées dans une autre, je les réunis dans une même cage, aurai-je encore le même nombre d'insectes ? Si j'ai 50 brebis dans une bergerie et si j'y introduis un loup, suis-je sûr d'avoir 51 bêtes ? C'est un principe fondamental de la chimie que, si l'on rassemble des corps qui étaient séparés, le poids du tout est égal à la somme des poids des parties, de quelque manière qu'elles se combinent ou se mélangent. Encore faut-il s'assurer qu'aucune quantité de matière ne s'est évaporée, ne s'est dissoute dans les corps environnants, n'a été absorbée par eux, ne s'est combinée avec eux, qu'aucune quantité de matière n'a été empruntée aux corps environnants par absorption, dissolution, osmose, action chimique, etc. Mais le principe est si bien établi que c'est précisément la balance qui vérifiera que ces conditions sont effectivement remplies. L'énergie contenue dans un tout, en vertu du principe de conservation, est la somme des énergies contenues dans les parties ; mais ce principe ne se vérifie que si aucune quantité d'énergie n'a été

Digitized by Google

libérée ni absorbée au cours des transformations, ou si l'on peut en tenir compte. Quant aux volumes des parties, ils ne se retrouvent pas dans le volume du tout, les températures encore moins. 2 vol. d'hydrogène et 1 vol. d'oxygène ne font pas, en se combinant, 3 vol., mais 2 vol. de vapeur d'eau ; et la température d'un composé n'est assurément pas la somme, mais n'est pas non plus nécessairement la moyenne des températures des composants. En un mot, toutes les grandeurs ne sont pas additives. En général, l'addition n'est possible que si la réunion des parties en un tout n'entraîne aucune altération quantitative de la qualité que l'on mesure. Pour qu'on puisse vérifier qu'il en est ainsi, il faut qu'on puisse discerner ou retrouver les parties composantes dans le composé.

Les valeurs répondent rarement à cette condition. Il est rarement vrai que la valeur des choses soit proportionnelle à leur quantité. Dans le jugement de Salomon, la mère véritable n'estime pas du tout que la valeur de la moitié de son enfant soit la demi-valeur de son enfant. Si deux champs contigus sont réunis en un seul, cette réunion peut présenter, pour l'exploitation, des avantages tels que la valeur du champ total dépasse la somme des valeurs des champs séparés. L'inverse peut se produire aussi ; c'est pourquoi on fait des lotissements. Les *latifundia* et l'excessive division sont deux causes opposées de dépréciation de la propriété foncière. C'est une loi économique que, dans les conditions les plus favorables à la liberté des échanges, la propriété foncière tend vers le degré de division ou de concentration le plus favorable à la production.

La plupart des valeurs comportent un *optimum*, c'est-à-dire qu'une certaine quantité de la chose mesurable correspond au maximum de sa valeur. Cela tient à ce que les valeurs moyens sont relatives à leurs fins et que les valeurs-fins elles-mêmes sont en relation avec nos besoins et nos désirs : chacun de nos besoins réclame une certaine quantité d'un certain bien. Une même quantité de ce bien a des valeurs très différentes selon que le besoin est ou n'est pas satisfait. Quand on est rassasié, on abandonne volontiers le reste de son pain ; si l'on n'en a pas assez, on n'est guère enclin à partager. Cependant ce qui est en excès garde sa valeur s'il peut être objet d'échange. En passant du phénomène individuel, le besoin,

Digitized by Google

au phénomène social, l'échange, le problème de la mesure des valeurs se transforme du tout au tout. L'objectivité des valeurs résulte d'un marché étendu, où les désirs individuels sont annulés. Plus les choses sont faciles à échanger, plus leur valeur est objective, plus elle s'approche d'être proportionnelle à leur quantité. Il n'y a pas de valeur plus aisément, plus exactement mesurable que celle de l'or, parce qu'il s'échange entre tous et contre tout.

En général, c'est dans l'ordre des grandeurs intensives qu'il est le plus difficile de trouver des unités additives. Cette difficulté a même amené M. Bergson à soutenir qu'il n'y a pas de grandeurs intensives, et que les différences d'intensité ne sont pas des différences de quantité, mais de pures différences de qualité. Pourtant, n'importe quel musicien a l'oreille très sensible aux différences d'intensité des sons et les distingue très nettement des différences de qualité, telles que la hauteur et le timbre. Même, pour distinguer entre un *forte* et un *piano,* pour percevoir un *crescendo* ou un *diminuendo,* il n'est pas nécessaire que la comparaison porte sur la même note d'un même instrument. Les intensités des sons, comme celles de la lumière, des poids, des pressions, des résistances, du chaud et du froid, etc. sont perçues comme des différences de *plus* et de *moins,* comme des grandeurs. Mais il faut distinguer entre grandeur et mesure[1]. Certes on peut juger de la grandeur par la mesure et même on ne juge bien de la grandeur que par la mesure ; mais on peut juger de la grandeur autrement que par la mesure, notamment par l'enveloppement : le plus grand contient et dépasse le plus petit. Le thermomètre est une échelle de repères et non pas un instrument de mesure ; il sert à repérer, non à mesurer des grandeurs intensives, et ces repères sont échelonnés, c'est-à-dire qu'un plus grand allongement de la colonne de mercure correspond à une température plus chaude. Bien que nous ne mesurions pas, faute d'unités additives, les intensités, nous pouvons les ranger par ordre de grandeur, ce que nous ne pourrions pas faire pour de simples différences de qualité. Donnez à un sujet une série de poids enfermés dans des boîtes pareilles, il les rangera très bien par ordre de gran-

1. Voir *Traité de logique,* § 33 et suiv.

Digitized by Google

deur, en estimant égaux ceux dont la différence est inférieure au seuil différentiel, en hésitant et commettant peut-être quelques erreurs lorsque la différence est très voisine du seuil. Il semble que M. Bergson ait confondu jugement de grandeur et jugement de mesure. Le premier peut être une simple donnée empirique, le second résulte d'une opération très complexe et souvent très difficile. Il y a loin de la connaissance du grand et du petit à la connaissance du rapport entre le grand et le petit. Quand il s'agit de grandeurs intensives, on peut encore assez facilement, constater que des intensités sont égales, c'est-à-dire qu'on ne les discerne pas, mais la difficulté est de vérifier qu'une intensité est la somme de deux autres, parce qu'on ne retrouve plus les plus petites dans la plus grande.

Parmi les intensités les plus difficiles à mesurer, il faut certainement ranger celles du plaisir et de la douleur, de la joie et de la peine, du bonheur et du malheur. Or on a pu soutenir que toutes les valeurs sont des valeurs d'utilité (c'est, en ce qu'il a d'essentiel, l'*utilitarisme* de Bentham), que l'utile est ce qui cause du plaisir ou épargne de la douleur, qu'ainsi tous les biens et tous les maux se ramènent au plaisir et à la douleur. Doit-il en résulter que toute mesure de valeur est impossible parce que toute mesure de valeur supposerait la mesure des intensités de plaisir et de peine, qui est impossible? Nous verrons bientôt qu'il n'en est pas ainsi.

38. — L'autre difficulté de la mesure est la définition de l'égalité.

L'égalité de deux choses se vérifie de manières différentes selon la nature des choses; mais, dans tous les cas, l'égalité est la possibilité de substituer, c'est-à-dire qu'après la substitution, une certaine chose, qui est une grandeur, demeure identique. Ainsi $3 \times 4 = 4 \times 3$ signifie qu'en substituant l'une des opérations à l'autre, on obtient un même produit. $x(a+b) = ax + bx$ signifie que, si on effectue les deux groupes d'opérations indiquées, on obtiendra le même nombre quelles que soient les valeurs numériques de a, de b et de x. La possibilité de la substitution peut être manifestée de diverses manières. En géométrie, « égalité » signifie la double identité de la figure et de la grandeur et se manifeste par la

Digitized by Google

coïncidence[1]. L'identité de grandeur s'appelle *équivalence*[2], l'identité de figure est la *similitude*. Deux figures sont équivalentes, quoique différentes, quand on peut substituer la grandeur de l'une à la grandeur de l'autre, c'est-à-dire quand elles ont même mesure. Il faut donc nécessairement passer par la mesure des figures égales pour arriver à celle des figures équivalentes[3]. Deux figures sont semblables quoique inégales, quand leurs grandeurs linéaires homologues sont dans le même rapport. Il faut donc aussi passer par la mesure des figures égales pour arriver à traiter de la similitude. La coïncidence est toujours, en géométrie, le fondement de toute mesure, parce qu'à elle se ramène, en dernière analyse, la preuve de la possibilité de substituer, c'est-à-dire de l'égalité.

C'est par la *simultanéité,* c'est-à-dire par la coïncidence dans le temps, que l'on constate l'égalité des temps. Si deux événements (par exemple tel déplacement apparent d'un astre dans le ciel et tel déplacement de l'aiguille sur le cadran de l'horloge) ont commencé au même instant et fini au même instant, ils ont même durée. Mais il s'agit de définir des durées égales et non pas une même durée. On admet que deux *mouvements identiques* se produisant en des temps différents (par exemple deux révolutions entières de l'aiguille sur le cadran d'une bonne horloge) sont d'égale durée. Il peut y avoir une grande difficulté à prouver que deux mouvements (ou changements) sont identiques sans faire intervenir la notion de temps et par conséquent sans mesure de vitesse, c'est-à-dire à prouver qu'une machine est une horloge. En tout cas, toute mesure du temps repose sur l'expérience de la simultanéité.

En mécanique, la mesure de l'accélération est la mesure

1. Entre deux figures égales il y a différence de situation, sans quoi elles seraient indiscernables et n'en feraient qu'une. La coïncidence est justement le fait que deux figures, une fois transportées l'une sur l'autre, n'en font plus qu'une. On peut donc substituer l'une à l'autre, puisque l'une *est* l'autre.

2. Le mot *valeur*, impliqué dans le mot *équivalence*, ne signifie ici que *grandeur*. Voir exercice I, p. 111.

3. Par exemple pour démontrer que le triangle a pour mesure le demi-produit de sa base par sa hauteur, on peut partir du rectangle, montrer par une *égalité de triangles* l'équivalence du parallélogramme et du rectangle de même base et même hauteur, enfin, par une autre égalité de triangles que tout triangle peut être considéré comme la moitié d'un parallélogramme. On passe ainsi du rectangle au triangle par des transformations dans lesquelles ce qu'on retranche est égal à ce qu'on ajoute.

Digitized by Google

d'un espace et d'un temps. Deux masses sont égales quand elles reçoivent d'une même force ou de forces égales la même accélération. Deux forces sont égales quand elles communiquent à une même masse ou à des masses égales la même accélération. Dans les deux cas, l'égalité se prouve directement par l'expérience de la substitution et la constatation d'accélérations identiques. L'*équilibre* des forces antagonistes est un signe de la substitution possible et, pratiquement, c'est souvent l'expérience la plus commode pour prouver l'égalité des forces. C'est par l'équilibre qu'on mesure d'ordinaire, non seulement les forces physiques, mais encore tout ce qui, en quelque manière, peut être assimilé à des forces. Ainsi, en psychologie, les motifs et les mobiles sont peut-être ce qu'il y a de moins difficile à mesurer. Deux motifs antagonistes sont égaux quand ils n'ont pas de résultante, quand la volonté, sollicitée en sens contraire, reste indécise, Il ne faut pas dire que l'âne de Buridan ne peut ni manger ni boire parce que sa faim et sa soif sont égales. C'est le fait qu'il ne peut ni manger ni boire, c'est l'équilibre qui signifie pour nous que sa faim et sa soif sont égales et que, pour lui, le seau d'eau fraîche et le picotin d'avoine sont *équivalents*.

Ce qu'il y a d'arbitraire dans la fiction de l'âne de Buridan, c'est la supposition que la faim et la soif peuvent durer sans changer ou que, si les deux besoins s'accroissent par la non-satisfaction et sont encore avivés par la présence des objets propres à les satisfaire, ils augmentent de quantités égales en des temps égaux. Dans la réalité psychologique, il n'y a pas d'équilibre durable. L'équilibre produit l'*hésitation*, qui est nécessairement de courte durée, car, si l'équilibre existe à un instant, il est rompu l'instant d'après. Elle peut se prolonger sous la forme d'*oscillation*. L'intensité d'un désir a des fluctuations : l'idée de la privation l'avive en le transformant en regret ; l'idée de la satisfaction prochaine et assurée l'apaise et le change souvent en déception. Nous n'avons pas plutôt pris parti que le désir sacrifié s'accroît, que le désir satisfait ou près d'être satisfait diminue. Pour qu'un parti l'emporte, il faut qu'il soit et qu'il demeure notablement plus fort que l'autre. Une différence de valeur infiniment petite ne suffit pas pour déterminer une préférence. Il y a un seuil différentiel.

Digitized by Google

La *préférence* est aux jugements de valeur ce que le *discernement* est aux jugements d'existence. Dans les mesures empiriques, nous appelons *égales* deux grandeurs que nous ne discernons pas; nous appelons *équivalentes* deux valeurs dont nous ne préférons pas l'une à l'autre. Préférence et discernement sont des jugements subjectifs. Ce qui est subjectivement indiscernable, indiscernable pour moi, peut n'être pas objectivement égal; ce qui est subjectivement indifférent, indifférent pour moi, peut n'être pas objectivement équivalent. Pour passer du jugement subjectif de *préférence* au jugement objectif de *prévalence,* comme aussi, plus généralement, pour passer de l'opinion à la science, il faut passer du psychologique au social. Mais le social ne se concevrait pas sans le psychologique; il ne saurait y avoir de prévalence sans préférence, comme il n'y aurait pas de science sans jugement individuel.

La préférence est la résultante de deux tendances antagonistes; l'hésitation est le cas où elles n'ont pas de résultante.

L'*hésitation* définit l'égalité de deux tendances à un moment donné. A la rigueur, elle pourrait aussi en définir l'addition. Deux motifs de prendre un même parti peuvent être séparément insuffisants, mais conjointement suffisants pour contrebalancer le parti contraire : le fait de l'hésitation témoigne alors qu'une tendance est la somme de deux tendances. Mais cela peut n'être pas vrai. Deux tendances qui agissent conjointement ne sont pas nécessairement deux tendances qui s'ajoutent. Par exemple, j'ai réservé ma soirée pour un travail que je tiens à terminer au plus tôt; un ami vient me chercher pour aller au théâtre. Il s'agit d'une pièce que je suis curieux de voir, mais cette curiosité ne me décide pas à faire le sacrifice de ma soirée. Mon ami *ajoute* que le principal rôle sera tenu par tel acteur en renom que je désire beaucoup connaître. Cela ne me décide pas, mais j'hésite. Est-ce à dire que la tentation de l'acteur et la tentation de la pièce, s'ajoutant l'une à l'autre font équilibre à mon désir de rester chez moi? Non, car la pièce n'a toute sa valeur que jouée par un bon acteur. Non encore, car l'acteur n'a toute sa valeur que dans un rôle qui convient à son talent. Mon désir de rester chez moi est équilibré par trois éléments et non deux: la pièce, l'acteur, et un rapport de convenance entre la pièce et l'acteur. On trouvera rarement des cas où le concours de deux forces psychologiques

Digitized by Google

soit une simple addition de ces forces. La mesure géométrique par la coïncidence des figures superposées repose sur ce postulat de la géométrie euclidienne, qu'une figure n'est pas altérée par le fait de sa translation, c'est-à-dire que l'espace est homogène. Avons-nous en psychologie quelque postulat analogue? Est-il une grandeur psychologique qui puisse être transférée sans altération? Cette tendance qui, à un moment donné, s'est trouvée égale à la somme de deux tendances, nous ne la retrouverons jamais.

Deux sortes de mesures psychologiques importeraient plus spécialement à la mesure des valeurs: celle du plaisir et de la douleur, surtout si c'est à ces deux émotions qu'en dernière analyse se ramènent tous les biens et tous les maux; et celle des tendances, dont les « préférences dynamiques » sont des résultantes. Si ces mesures deviennent un jour possibles, ce sera par des méthodes ingénieusement détournées qui sont encore à découvrir. Dans l'état actuel de nos connaissances, on se heurte à cette grande difficulté qu'il est impossible de percevoir dans une intensité de plaisir deux ou plusieurs intensités moindres dont elle serait la somme; nous ne pouvons même attacher aucune signification à des expressions telles que celles-ci: un plaisir double, triple d'un autre, une douleur deux fois, dix fois, cent fois plus vive qu'une autre douleur. Nous pouvons seulement estimer qu'un plaisir est plus grand qu'un autre et, par conséquent, pourvu que les différences soient suffisantes, ranger des plaisirs par ordre de grandeur; il en est de même des douleurs. Quant aux tendances, à supposer que l'hésitation nous fournisse une définition de l'égalité et de l'addition, il resterait l'impossibilité de mobiliser, en quelque sorte, les grandeurs ainsi mesurées pour les comparer entre elles. Le fait psychologique est impossible à fixer; nous ne le saisissons que pour le laisser échapper. Il est le temps vécu, qui passe et qu'on ne peut retenir. — Nous pouvons néanmoins estimer qu'une tendance est plus forte qu'une autre, c'est-à-dire enregistrer le fait de la préférence dynamique.

39. — La mesure des valeurs, qui présente de si grandes difficultés dans l'ordre des faits psychologiques, se fait, au contraire, très bien, dans l'ordre des faits sociologiques. L'équi-

Digitized by Google

valence, avons-nous dit, peut être manifestée soit par la substitution, soit par l'équilibre des valeurs ; or l'*échange* et la *concurrence* nous offrent justement ces faits de substitution et d'équilibre. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir de mesure des valeurs qui ne se fasse par l'un de ces moyens, ou par les deux.

Les phénomènes sociaux d'échange et de concurrence, par lesquels se déterminent les valeurs économiques, sont bien différents des phénomènes psychologiques de désir et de préférence ; mais ils en dépendent : les premiers ne peuvent exister sans les seconds. Il est à remarquer que la vie sociale, quoiqu'elle suppose la vie psychologique et s'y ajoute, est souvent plus facile à étudier qu'elle et se prête mieux aux exigences de la science. Il y a d'ailleurs une grande différence entre les valeurs individuelles ou *subjectives,* qui ne dépendent que de la psychologie du sujet et sont aussi instables que les désirs et tendances, et les valeurs sociales *objectives,* qui sont proportionnelles à la quantité des choses et, par suite, additives. Dans un échange, l'objet échangé a trois valeurs différentes, une valeur individuelle pour celui qui vend, une autre valeur individuelle pour celui qui achète, et une valeur économique différente de l'une et de l'autre : le vêtement que j'achète a pour moi plus de valeur que mon argent ; pour le tailleur, mon argent a plus de valeur que le vêtement. La valeur économique et objective du vêtement est précisément le prix que je le paie. Dans le cas d'un simple échange entre deux personnes, et d'un échange en nature, ce sont les deux préférences contraires des contractants, c'est-à-dire les valeurs subjectives, qui déterminent l'échange et par suite la valeur objective. Le marché la soustrait aux fluctuations des préférences individuelles ; la concurrence l'universalise et lui donne une fixité relative.

Les seules valeurs vraiment mesurables sont les valeurs objectives et, par conséquent, sociales. Faut-il aller plus loin et dire : les valeurs économiques ? Cela dépend de la définition que l'on donne de l'économie politique. Faut-il dire, par exemple, que l'économie politique est la science de la richesse ? Mais que faut-il entendre par richesse ? Certains économistes veulent qu'on ne prenne en considération que les richesses matérielles ; mais comment serait-ce possible, puisque des

Digitized by Google

richesses immatérielles telles que le talent, le savoir, le crédit, la notoriété, un conseil, un renseignement, etc., s'échangent contre des richesses matérielles? Il y a de la confusion et de l'obscurité dans les notions élémentaires de l'économie politique : on n'en sortira qu'en la définissant la *science de l'échange*. On échange soit des *produits* soit des *services*. En réalité, ce sont toujours des services que l'on échange. Seulement, tantôt le service reste inhérent à la personne qui le rend, tantôt il s'en détache et s'incorpore à un objet matériel : un produit, c'est du travail humain devenu indépendant du travailleur et capable de circuler sans lui. Les seules valeurs vraiment mesurables sont les services rendus à l'homme par l'homme quand ils donnent lieu à des échanges, à des concurrences, à un marché.

40. — Notre classification des valeurs peut nous servir à présenter un résumé synthétique de ce qui précède.

Dans l'ordre des perfections il ne peut être question de mesure. Non seulement aucune mesure n'y peut être pratiquée, mais encore aucune mesure n'y est concevable. Car, si la différence entre une perfection moindre et une perfection supérieure est une quantité d'être, si le passage d'un degré à un autre se fait par quelque chose qui vient s'*ajouter* à ce qui était déjà, cette adjonction n'est pas une addition, car il y a une différence de qualité, qui exclut toute commune mesure entre ce qu'est l'être à l'échelon inférieur et ce qu'il devient à l'échelon supérieur. Quand la vie s'ajoute à la matière brute, la sensibilité à la vie, la raison à la sensibilité, la conscience à la raison, il est impossible de concevoir une mesure de chaque accroissement de valeur parce qu'il y a hétérogénéité complète entre ce qui s'ajoute et ce qui était.

Dans l'ordre des moyens, la mesure peut présenter de très grandes difficultés de réalisation, mais se conçoit sans peine. C'est, d'une part, la mesure de la sûreté des moyens, qui est un calcul de probabilités ; il se fonde le plus souvent sur des statistiques des expériences passées. C'est, d'autre part, la mesure du rendement, c'est-à-dire la somme algébrique des avantages et des inconvénients, c'est-à-dire des valeurs positives et négatives de tous les effets prévisibles d'une cause donnée.

Digitized by Google

Dans l'ordre des fins, les préférences, faits subjectifs et individuels ne peuvent guère suggérer l'idée d'une mesure que lorsqu'elles s'opposent et s'annulent. Mais si l'hésitation peut manifester une égalité de tendances, l'addition présente de plus grandes difficultés et, si ces difficultés étaient vaincues, la mesure obtenue vaudrait pour une personne et pour un temps très court de sa vie individuelle. Pour arriver à la mesure des biens qui sont des fins, il faut passer du fait psychologique individuel de la préférence au fait social de l'échange, qui est une sorte de balance, capable de mesurer les valeurs, et qui atteint parfois un haut degré de sensibilité et de précision. Après la sûreté et le rendement des moyens, les seules valeurs mesurables sont les valeurs économiques.

II. — DE L'ESTIMATION DES VALEURS.

41. — Ce que nous ne pouvons pas mesurer, nous l'*estimons* au moyen d'*unités fictives*. Ces unités, il faut qu'elles soient, *autant que possible*, 1° égales, 2° additives. L'imagination joue un grand rôle soit dans la formation de ces unités, soit dans les opérations qui les utilisent.

Nous estimons égales les grandeurs que nos moyens de comparaison ne nous permettent pas de juger inégales. Nous faisons mentalement l'expérience de la substitution ou de l'antagonisme et nous jugeons qu'il y a équivalence ou équilibre, quand cette expérience ne manifeste pas un dépassement ou une prépondérance. Sans doute, l'estimation est loin de valoir une mesure. Elle n'en diffère pourtant que par le degré, car toute mesure empirique est une approximation ; la mesure et l'estimation ne diffèrent que par le degré d'approximation. La faculté d'estimer est d'ailleurs éminemment éducable et si grossiers que soient ses procédés, ils peuvent atteindre, par exemple par l'habitude professionnelle, une précision et une sûreté parfois surprenantes.

L'élève dessinateur, ayant devant lui un modèle immobile, *mesure* avec son crayon des grandeurs apparentes, c'est-à-dire des angles. Pour cela, après avoir fixé son œil, sa tête et tout son corps, dans une attitude qu'il puisse maintenir pendant la durée de l'opération ; après avoir fixé également la distance

Digitized by Google

de son crayon à son œil, en donnant à son bras son extension maxima, il limite sur son crayon l'une des longueurs apparentes qu'il veut comparer. C'est la constatation d'une coïncidence, c'est-à-dire d'une égalité, aussi approchée que le procédé empirique le comporte : l'élève dessinateur ne perçoit plus de différence entre la longueur marquée par lui sur son crayon et la longueur apparente de cet avant-bras tendu vers lui et qu'il voit en raccourci. Puis, en déplaçant la main le moins possible, afin de conserver la distance entre le crayon et l'œil, il transporte son crayon sur la longueur apparente qu'il a prise pour étalon et à laquelle il rapporte toutes les autres, par exemple la distance apparente entre le sommet de la tête et le menton. Enfin, pour comparer ces deux grandeurs, il cherche combien de fois la plus petite est comprise dans la plus grande ; et, si elle n'y est pas comprise un nombre entier de fois, il s'efforce d'estimer la fraction au moyen d'une nouvelle unité : la moitié, le tiers ou le quart de la première, le procédé de comparaison restant le même.

Sans doute, cette méthode de mesure est très imparfaite. Il serait très facile de construire un appareil qui donnât des mesures beaucoup plus approchées. Le crayon serait remplacé par une règle à divisions apparentes, le bras tendu par une pièce métallique que l'élève manœuvrerait avec la main ; au lieu d'immobiliser l'œil par la rigidité du cou et du tronc, il l'approcherait d'un oculaire, écran percé d'un trou, ou simple pointe, semblable au guidon d'une arme à feu. Cette pièce pourrait être disposée à l'extrémité d'un support fixé au sol, ou à la chaise du dessinateur, ou à sa table, ou à la barre sur laquelle il appuie son carton. La tige métallique serait articulée en un point aussi voisin que possible de l'oculaire ; la règle divisée lui serait perpendiculaire, et pourrait prendre toutes les positions, assujettie seulement à rester toujours tangente à une sphère ayant pour centre l'oculaire.

Cet appareil, facile à construire, facile à manier, serait d'une pédagogie détestable. Car le but de l'élève dessinateur n'est pas de mesurer exactement ; mais d'exercer sa faculté d'appréciation jusqu'à n'avoir plus besoin de mesurer. Chaque fois qu'il a fait une mesure, chaque fois qu'au moyen de son crayon au bout de son bras tendu, il a trouvé le rapport entre deux grandeurs apparentes, il regarde son modèle, et il s'ap-

Digitized by Google

plique à retrouver et à reconnaître, sans se servir d'autre chose que de son regard, le rapport de grandeur apparente qu'il vient de mesurer. S'il ne fait pas cette seconde opération il n'apprendra jamais à dessiner [1].

L'élève dessinateur se sert aussi d'un fil à plomb pour déterminer les points de son modèle, qui sont, dans l'apparence et par rapport à lui, sur une même verticale. Il peut s'aider aussi d'une équerre qui, dans sa position d'équilibre, lui donne l'horizontale. Mais les lignes architecturales de la salle où il travaille lui fournissent des verticales et des horizontales qu'il s'exerce vite à prolonger ou à transporter sur son modèle, si bien qu'il n'a plus de peine à imaginer sur lui toutes les verticales et horizontales et toutes les autres droites qui peuvent lui servir à construire géométriquement les positions et grandeurs relatives dont il a besoin pour la « mise en place ». Ces lignes, son esprit les voit sans qu'elles soient tracées, et il les segmente en imagination selon les besoins, celle-ci étant les deux-tiers de celle-là, qui se trouve être le quart de cette autre. L'élève-dessinateur se sert de moins en moins du fil à plomb et de la règle, il mesure de moins en moins sur son crayon ; il estime avant d'avoir mesuré et son estimation finit par devenir plus sûre et plus exacte que la plus soigneuse mesure, en même temps qu'elle est beaucoup plus rapide.

Les mesures se contrôlent les unes par les autres. Par des procédés de calcul ou par des procédés de géométrie, on construit avec les mesures qu'on a faites les mesures qu'on n'a pas faites. Ces procédés mathématiques permettent de vérifier la concordance des mesures entre elles. Ils permettent aussi de vérifier de la même manière les appréciations et estimations ; par suite, ils suggèrent des rectifications. Le dessinateur exercé arrive à saisir tous ces rapports qui se confirment les uns par les autres, sans avoir besoin d'aligner ses raisonnements. Il arrive à dessiner juste d'emblée, plus juste que s'il se rendait mieux compte de ce qu'il fait ; il y arrive par des opérations qui ne diffèrent pas essentiellement de celles par lesquelles il a dû commencer son apprentissage : opérations manuelles de mesure empirique, opérations intellectuelles de raisonnement mathématique.

1. Il serait utile d'appeler sur cette remarque pédagogique l'attention de beaucoup de professeurs de dessin, qui ne s'en sont jamais avisés.

Digitized by Google

Ces remarques, que nous avons développées en prenant pour exemples des grandeurs spatiales, on pourrait les répéter à propos d'autres grandeurs. En musique, l'observation de la mesure et la perception des rythmes sont aux relations de temps ce qu'est la mise en place aux relations d'espace. Le musicien arrive à percevoir et exécuter les rythmes les plus compliqués alors qu'étant enfant il a eu besoin pour se soumettre aux mesures les plus simples de se servir d'un métronome, ou de « compter » si ses lèvres sont libres, ou de battre la mesure avec la main, avec le pied. Le musicien n'apprécie pas seulement des durées ; il apprécie aussi, des intervalles de « hauteur ». Nous ne savons pas comment il s'y prend. L'oreille naturellement juste *apprécie* les intervalles avec une grande rigueur, et cependant nous ne voyons pas qu'elle les mesure. La psychologie en général fera de grands progrès lorsqu'elle se sera appliquée soigneusement à démêler par les procédés de laboratoire, la psychologie spéciale du musicien. Il est vraisemblable que notre sens auditif emploie pour l'appréciation des intervalles, comme la vue pour l'appréciation des rapports de grandeur et de position, des procédés analogues aux procédés de mesure ; mais ces opérations semblent précéder la perception et se passer antérieurement à la conscience et au-dessous d'elle.

Les évaluations de poids sans balance, d'effort sans dynamomètre, de chaud et de froid sans thermomètre ; toutes les évaluations qui ne sont pas des mesures, remplacent les opérations manuelles de la mesure par des opérations imaginées ; au lieu de se faire sur des perceptions, ces opérations se font sur des images mentales ; elles sont des expériences mentales de comparaison, de coïncidence ou de dépassement, d'équilibre ou de prépondérance. L'égalité est l'impossibilité de saisir une différence entre deux images ; l'addition est la possibilité de continuer à reconnaître les images composantes dans l'image composée. En un mot, l'estimation subjective des grandeurs se fait par les mêmes procédés que la mesure objective, à cette différence près que la première opère sur des images et que ses opérations sont elles-mêmes des opérations imaginées.

42. — Ajoutons qu'il faut retenir, au sujet des estimations, la distinction que nous avons faite au sujet des mesures, entre

Digitized by Google

la mesure véritable et le simple classement par ordre de grandeur. Pour faire des mesures il faut des unités, — elles doivent être *égales* et *additives*. Pour les grandeurs qui ne sont pas spatiales, l'esprit utilise très souvent la segmentation naturelle du continu par les seuils différentiels. Il s'agit de seuils différentiels entre des images ; ils sont naturellement plus espacés que les seuils différentiels entre des perceptions de même nature. Entre deux degrés d'une même chose — c'est-à-dire deux grandeurs intensives, — nous ne pouvons *imaginer* qu'un nombre limité de degrés intermédiaires en les distinguant les uns des autres ; et nous mesurons l'intervalle entre ces deux degrés, par le nombre des degrés intermédiaires, des seuils différentiels que notre imagination peut insérer entre eux sans les confondre. Il est vrai que nous avons beaucoup de peine à opérer le dénombrement d'images aussi flottantes. Nous y sommes aussi maladroits et aussi incertains du résultat que l'étaient des sous-officiers allemands à compter des prisonniers français [1]. Tantôt elles se dérobent, tantôt elles se multiplient, pendant que nous les comptons. Mais il est beaucoup plus facile de savoir si le nombre en est grand ou petit. Comment nous y prenons-nous pour noter de zéro à vingt des compositions écrites ou des épreuves orales ? Nous jugeons d'abord que telle copie est meilleure que telle autre ; nous estimons ensuite que nous pourrions aisément distinguer un certain nombre de degrés intermédiaires entre l'une et l'autre ; et lorsque nous ne pouvons pas dire exactement quel nombre, nous savons presque toujours si ce nombre est grand ou petit. Il ne s'agit pas, bien entendu, du nombre plus ou moins probable de candidats qui s'intercaleront entre les copies considérées, mais du nombre de copies que nous pourrions *imaginer* entre elles sans les estimer équivalentes. Mais ai-je besoin, quand je note deux copies 11 et 15, d'imaginer intégralement les copies auxquelles je donnerais respectivement 12, 13 et 14 ? Il arrive quelquefois qu'on fasse quelque chose de tel. La copie notée 11 n'a pas aperçu une objection possible, la copie notée 15 a vu l'objection et a trouvé à y répondre. Peut-être une autre copie signalera l'objection, mais n'y saura pas répondre. Plus souvent, on juge d'après son *sentiment*, satis-

1. Ils les faisaient placer sur deux rangs et comptaient : jamais ils ne trouvaient deux fois le même nombre.

Digitized by Google

faction ou mécontentement, et ces valeurs « senties » peuvent être assez inégales pour qu'on imagine sans peine des intermédiaires. Dans ce cas, ce qu'on évalue, ce n'est pas la copie, mais son propre sentiment au sujet de la copie.

Certes, tous ces procédés d'évaluation sont bien loin de valoir la plus grossière des mesures. Cependant c'est par eux que « nous mettons le prix aux choses ». L'esprit de géométrie ne trouve pas à s'y employer, mais l'esprit de finesse y triomphe. C'est parce que nous apprécions les valeurs des choses que nous sommes supérieurs aux animaux; si nous savions tout mesurer, nous ne serions plus des hommes, mais des dieux.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

EXERCICE I

DES JUGEMENTS DE VALEUR.

Un mille anglais* vaut *1 609 mètres.
Une guinée* vaut *21 shillings.
La livre sterling* vaut *aujourd'hui (déc. 1925) 130 francs.

43. — Sont-ce là des jugements de valeur? Les deux premiers n'en sont pas, malgré l'emploi du verbe *valoir*. Ce sont simplement des jugements d'égalité. C'est assez clair pour le premier qui énonce une concordance entre des mesures de longueur. Les milles et les mètres ne sont ni bons ni mauvais; ils ne sont pas proprement des valeurs; ils ne sont que des longueurs.

C'est encore vrai pour le second : lui aussi n'énonce qu'une concordance entre des mesures. Il n'importe pas que ce soient des mesures de valeur, car on suppose que cette valeur est déjà mesurée et il ne s'agit plus que d'en traduire l'énoncé dans un autre langage; c'est un jugement de synonymie : *une guinée* et *21 shillings* sont deux noms d'une même somme d'argent, d'une même valeur.

Mais ce jugement : *La livre sterling vaut aujourd'hui (25 décembre 1925) 130 francs* est bien un jugement de valeur au même titre que celui qui énonce le prix du pain, de la viande, du beurre, de toute autre marchandise. On ne se borne pas à convertir une mesure en une autre mesure de *la même* valeur; on annonce un changement dans le rapport de fait entre deux valeurs différentes. Ce n'est plus une simple traduction; c'est une information, une nouvelle, un fait social : le *cours du change*; c'est une *perte de valeur*, une

Digitized by Google

plus grande *dépréciation* du franc, une aggravation de notre *désastre*, un pas de plus vers la *ruine*.

Ce n'est pas proprement de valeur qu'il est question quand on parle de la « valeur des mots », c'est-à-dire de leur sens, ou de la « valeur numérique » d'une expression algébrique, ou de la « valeur objective » de la connaissance. Le problème de la valeur de la connaissance n'est pas de savoir si la connaissance est bonne ou mauvaise, mais de distinguer ce qui est connu de ce qui ne l'est pas. Les mots *évaluer*, *estimer*, *apprécier* et les substantifs correspondants signifient très souvent juger de la grandeur des choses, même quand cette grandeur n'est pas une valeur. Ils signifient juger d'une grandeur par un procédé qui n'a ni la précision, ni la sûreté ni l'objectivité d'une mesure ou d'un calcul. D'ordinaire les valeurs (à l'exception des valeurs économiques) sont difficiles à mesurer : on est réduit à les évaluer, estimer, apprécier. Par extension, ces mots s'emploient pour exprimer toute détermination imprécise et incertaine d'une grandeur non mesurée.

Les mots *Égalité* et *Équivalence* s'emploient souvent l'un pour l'autre. Ils expriment l'un et l'autre que l'on peut substituer. Que faut-il pour qu'on puisse substituer ? Il faut que le résultat reste le même. Plus exactement, il faut qu'il y ait dans le résultat quelque chose qui ne change pas ; d'ordinaire, c'est la matière du jugement. Mais il y a aussi quelque chose de changé, quelque chose de purement formel ; car, si l'on substitue, c'est qu'on y trouve un avantage. Par exemple, on peut substituer le produit d'une somme à une somme de produits, et réciproquement, parce que, quels que soient les nombres qu'on mette à la place des lettres, les deux groupes d'opérations indiquées donneront le même nombre quand on les effectuera, mais la forme de l'une des deux expressions permet une opération ultérieure que l'autre ne permettait pas.

Il faut distinguer deux cas d'équivalence, c'est-à-dire de substitution légitime : celui où le résultat de la substitution demeure *aussi vrai* et celui où il demeure *aussi bon*. C'est dans le second cas seulement qu'il y a jugement de valeur.

Il résulte de ces remarques qu'il faut prendre garde de n'être pas dupe des mots. Nous appellerons jugements de

Digitized by Google

valeur ceux dont la signification est : *Ceci est bon — Ceci est mauvais ; — Ceci est meilleur que cela — Ceci est pire que cela ; — Ceci est meilleur que cela n'est mauvais* (jugement de compensation) — autrement dit ceux qui approuvent ou désapprouvent.

Digitized by Google

EXERCICE II

DE ZÉRO A VINGT.

44. — Des professeurs viennent de faire passer des examens toute la matinée ; ils recommenceront l'après-midi. Dans l'intervalle, ils déjeunent ensemble. Comme on a donné des notes aux candidats, on en donne aussi aux plats du restaurant.

A. Ce bifteack, trop mince, a séché en cuisant ; il ne vaut pas plus de 7 sur 20.

B. Ah ! il est donc équivalent au candidat Rataboul, à qui je viens également de donner 7.

A. Soit ! Rataboul et ce bifteack sont *ex æquo*. Sont-ils équivalents parce qu'ils ont la même note ? Ou leur donnons-nous la même note parce qu'ils sont équivalents ?

B. Les notes devraient toujours exprimer le résultat d'une comparaison. Ici, au contraire, nous ne pouvons comparer que d'après les notes : seule l'identité de la note nous permet de dire que ce bifteack et Rataboul sont équivalents.

A. Nous permet ? Non, certes, elle ne nous le permet pas. Une telle équivalence n'a pas de sens. Les notes, qui n'expriment qu'un classement, sont des jugements de *prévalence,* qui prétendent à l'objectivité et, dans une certaine mesure, y atteignent lorsque, après délibération, plusieurs juges se sont mis d'accord ; mais elles sont d'abord, pour chacun des juges, des jugements de *préférence,* purement subjectifs. Ces jugements ne sont possibles que si les termes à comparer sont des espèces d'un même genre ou des moyens d'une même fin. Il faut, en outre, que la qualité unique sur laquelle porte la comparaison comporte du plus ou du moins. Cela n'arrive guère : il y a toujours entre les objets à noter une hétérogénéité qualitative qui rend les appréciations très difficiles ;

Digitized by Google

on surmonte cette difficulté soit en négligeant les caractères qui peuvent être considérés comme sans importance soit en les notant séparément de zéro à vingt. Par exemple, dans une composition d'histoire ou de philosophie, on peut noter séparément le fond et la forme, attribuer des coefficients aux deux séries de notes et fusionner les notes en une seule. De quelque manière que l'on s'y prenne, la comparaison ne peut porter que sur une qualité unique ne comportant que des différences de plus et de moins. On note assez facilement des compositions écrites faites dans le même temps sur le même sujet, avec les mêmes ressources. Combien il est plus embarrassant de noter des réponses orales à des questions toutes différentes, en tenant compte de leur inégale difficulté ! Et comme on est moins sûr de ce qu'on fait !

B. Vous avez raison. Mais, dans les examens et concours, la note joue deux rôles différents. D'une part, elle exprime le résultat d'une épreuve comparative. Pour chaque membre du jury, le jugement de comparaison précède ; la note le traduit. D'autre part, la note, une fois donnée, devient à son tour moyen de comparaison. Le jury, rendant collectivement son jugement définitif, ne note plus d'après son jugement, mais juge d'après ses notes, affectées de coefficients divers. Dans un lycée, chaque professeur note ses élèves après les avoir comparés. Mais c'est d'après ces notes que le proviseur dira à un père de famille : Votre fils est plus fort en gymnastique qu'en composition française.

A. C'est vrai. Mais pour faire entrer les diverses notes dans un même calcul, il faut leur attribuer des coefficients ; ne point leur en donner, ce serait leur donner le même. Le choix de ces coefficients ne suppose-t-il pas une évaluation comparative aussi paradoxale que votre *ex æquo* entre un candidat et un bifteack ?

B. Beaucoup moins. Les notes résultent de la comparaison des candidats entre eux ; les coefficients expriment l'importance relative des épreuves. Or les épreuves ont ceci de commun d'être des parties de la culture de l'esprit. Qu'il s'agisse, par exemple, du concours d'admission à Saint-Cyr. Tout le monde convient qu'un officier français doit savoir le français, mais qu'il est plus important encore qu'il sache raisonner. Aussi a-t-on donné un fort coefficient aux notes de

Digitized by Google

mathématiques, de physique et de philosophie, tandis que la correction orthographique et grammaticale n'est pas l'objet d'une épreuve spéciale ; on se borne à en tenir compte dans l'appréciation de la composition d'histoire ou de philosophie.

A. Et vous trouvez que c'est facile cela : apprécier et noter des degrés d'importance ?

B. Nous le faisons constamment. Toute comparaison de valeurs comporte une appréciation de degrés d'importance. Quand vous avez reconnu ce qu'un candidat sait et ce qu'il ignore, il faut bien, pour le noter, que vous estimiez la gravité plus ou moins grande des lacunes de son savoir.

A. Certaines ignorances peuvent être, si l'on peut dire, solitaires ; certaines sont le signe de beaucoup d'autres. On rencontre dans les connaissances du candidat des lacunes d'inégale grandeur. Cela est plus facile à apprécier que l'importance relative de l'histoire et de l'algèbre. Un candidat sait plus d'algèbre qu'un autre ; un candidat sait plus d'histoire qu'un autre. Cela peut encore se juger. Il est déjà difficile de comprendre comment de tels jugements peuvent se traduire en chiffres. Mais juger de la valeur relative de l'histoire et de l'algèbre, et traduire ce jugement par un chiffre ! Nous n'avons pas à le faire, nous examinateurs, c'est dans le règlement de l'examen. Mais j'aime mieux, pour ma part, n'avoir pas eu à faire le règlement de l'examen. Je ne sais pas comment je m'en serais tiré.

B. Il ne s'agit pas de comparer entre elles les valeurs absolues et universelles de l'algèbre et de l'histoire, mais l'utilité relative de certaines connaissances en algèbre et de certaines connaissances en histoire pour un futur officier de l'armée française.

A. Je l'entends bien ainsi ; c'est bien cela qui me semble difficile à apprécier ; l'algèbre et l'histoire sont trop hétérogènes. Vous avez comparé le candidat Rataboul à d'autres candidats, comme j'ai comparé ce bifteack à d'autres bifteacks ; mais comment rapprocher ces deux échelles ?

B. Vous posez là un problème terriblement difficile. Cependant je crois qu'on peut toujours trouver un biais pour rendre comparables les objets les plus hétérogènes. Voulez-vous que nous cherchions comment nous pourrions, je ne dis pas résoudre la question, mais l'aborder.

Digitized by Google

A. Je vous écouterai volontiers ; mais, pour ma part, je ne me fatiguerai point à chercher. L'intervalle entre deux séances d'examens doit être une heure de détente. Ce n'est pas le moment d'étudier des difficultés de logique.

B. Vous ne m'écouterez qu'autant qu'il vous plaira. Faites un signe et je m'arrêterai.

A. Je vous écoute.

B. D'abord, la difficulté serait beaucoup moindre si le bifteack et le candidat avaient été notés par la même personne. Car, à supposer, ce qui est fort improbable, que l'on puisse arriver, en pareilles matières, à un jugement objectif, ou de prévalence, il faut nécessairement commencer par un jugement subjectif ou de préférence. Un jugement de préférence doit reposer sur deux expériences de la même personne.

A. Eh bien ! supposez que ce soit vous qui ayez donné à votre bifteack la même note qu'à Rataboul.

B. Merci de la concession. C'est une grande simplification. Je ne puis comparer que deux expériences miennes. Et pour qu'elles soient comparables, il faut encore que je puisse y démêler, en quelque manière, deux moyens d'une même fin. Or, j'ai commandé un bifteack parce que le bœuf grillé, entouré de quelques pommes frites, est une nourriture assez substantielle et, quand elle est bien préparée, assez légère pour convenir à des hommes qui ont à se défendre contre le surmenage quotidien, en plein mois de juillet, d'un effort psychique démesuré. Ce soir, si mon déjeuner passe difficilement, ce sera bien un peu la faute de ce bifteack moins que médiocre, mais ce sera aussi la faute des candidats qui répondent mal et plus encore de ceux qui ne répondent pas du tout. Il sera peut-être plus malaisé d'évaluer dans quelle proportion le candidat Rataboul et ce bifteack auront respectivement contribué à ma mauvaise digestion ; mais nos jugements de préférence sont souvent fondés sur des comparaisons aussi étranges que celle-là. En tout cas, nous entrevoyons déjà qu'un mauvais candidat et un mauvais bifteack peuvent être *également* contraires à une bonne digestion.

A. Eh bien ! voilà une bonne histoire qui sera plutôt favorable à la mienne ! Alors vous voulez que nous notions les candidats d'après leur influence sur nos digestions ?

B. Doucement. Pour l'instant je cherche seulement à justi-

Digitized by Google

fier ma comparaison entre Rataboul et votre bifteack. Cette comparaison n'a de sens que si nous réussissons à rapporter les termes à comparer, si hétérogènes soient-ils, à une fin commune à l'égard de laquelle ils seraient des moyens ou des empêchements. Et qu'ai-je donc dit de si ridicule ? N'est-ce pas l'opinion courante que l'attribution de la note, surtout dans les cas embarrassants, doit être le fait d'une « intuition », qu'il ne faut pas hésiter, délibérer, peser, qu'on est perdu si l'on veut à tout prix raisonner des choses sur lesquelles le raisonnement n'a pas de prise ? Il faut, dit-on, se laisser dicter la note, enregistrer innocemment l'impression, le sentiment, en dernière analyse, la sensation de satisfaction ou de contrariété que les termes à comparer déterminent en notre cénesthésie. En d'autres termes, la *préférence dynamique* est plus sûre que la *préférence spéculative*. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut noter d'après l'influence plus ou moins favorable ou défavorable que les objets exercent sur nos fonctions viscérales, circulatoires, respiratoires, etc., et plus spécialement je pense, sur nos fonctions digestives ?

A. On devrait très bien nourrir les examinateurs.

B. Ainsi soit-il !

Digitized by Google

EXERCICE III

DES JUGEMENTS DE COMPENSATION.

« La vie est un fagot d'épines avec quelques roses parmi. Mais le parfum des roses est mille fois plus délicieux que n'est douloureuse la piqûre des épines » (*Extrait d'une lettre privée de* Mme Pauline KERGOMARD).

45. — Cette apréciation de la vie n'exprime pas et sans doute ne prétend pas exprimer une vérité objective ; elle résume l'impression personnelle qui résulte pour Mme Kergomard de son expérience de la vie. Mais comment l'expérience peut-elle donner un tel résultat ? Comment une telle comparaison est-elle possible ? Comment une chose peut-elle être plus agréable qu'une autre n'est douloureuse ?

Sans pouvoir dire comment nous nous y prenons, c'est un fait que, si nous ne mesurons pas, du moins nous estimons les intensités relatives de nos plaisirs ou de nos peines. C'est un fait que nous avons des *préférences* et que nous comparons non seulement plaisirs à plaisirs, peines à peines, mais aussi plaisirs à peines.

Cette évaluation ressemble assez à celle du chaud et du froid. Celle-ci semble pouvoir nous éclairer sur celle-là ; arrêtons-nous un instant à la considérer. Le thermomètre du physicien n'est pas un instrument de mesure. Il n'y a pas d'unités de température. A une *même* dilatation du mercure correspond une même élévation de température ; mais cela ne veut pas dire qu'à des dilatations *égales* correspondent des élévations de température égales. On ne conçoit même pas ce que pourrait signifier l'expression : *variations égales de température*, entre des limites différentes[1]. Les divisions de l'échelle ther-

1. Si l'expérience montrait : 1° que la quantité de chaleur nécessaire pour élever la température d'une masse donnée d'un corps chimiquement défini de 0° à 1° est la même qui porte la même masse du même corps de 25° à 26° ou de 80° à 81° ; 2° que cela est

Digitized by Google

mométrique sont des *points de repère*. Ils nous permettent de reconnaître : 1° que deux corps, ou plutôt deux milieux, sont à la même température ; 2° qu'une température est inférieure ou supérieure à une autre. — Mais c'est parce que le thermomètre lui permet de *déterminer* des températures que le physicien pourra *mesurer* des quantités de chaleur ; la calorimétrie repose sur la thermométrie.

En se référant ainsi aux variations de volume des corps, le physicien n'a pas seulement fixé des points de repère ; il a précisé, on pourrait presque dire introduit, la notion objective et physique de température et l'a rendue indépendante des notions subjectives et psychologiques de chaud et de froid. Avant l'invention du thermomètre, les physiciens parlent du chaud et du froid, selon la tradition des anciens, comme de deux qualités hétérogènes dont les intensités forment deux échelles croissantes. Si le sens commun les oppose comme deux contraires croissant en sens inverse à partir d'un état indifférent ou neutre, c'est que nous les rapportons à des causes contraires : absence ou présence du soleil, du feu, d'un vêtement, d'un abri, du vent, de l'eau, etc. Mais, justement parce que le froid est tenu pour le contraire du chaud, il ne peut être considéré comme une chaleur moindre.

Grâce à la détermination d'une échelle de températures, les sensations de chaud et de froid sont ce dont on parle le moins dans la partie d'un traité de Physique qui s'intitule : de la Chaleur. Pour le physicien, la chaleur est un phénomène mécanique interne dont les variations se traduisent à l'extérieur par des variations de volume. Le même phénomène mécanique a aussi pour effet de fondre la glace et de faire bouillir l'eau, de combiner certains corps et d'en décomposer certains autres, puis, en excitant chez les animaux des terminaisons nerveuses qui sont très probablement spécifiques, de provoquer des sensations de chaud et de froid, mais ces sensations ne sont plus du tout du ressort du physicien.

Si, déjà, les températures se déterminent et ne se mesurent

vrai pour tous les corps (à supposer, bien entendu, qu'aucun changement chimique ni aucun changement d'état n'intervienne), une variation de température serait une quantité. Mais l'expérience montre justement que la première hypothèse n'est pas vraie ; par suite, la seconde n'a pas de sens. La variation de température n'est donc pas une quantité.

Digitized by Google

pas, on peut s'attendre à ce que le chaud et le froid se mesurent encore moins et ne se déterminent guère. Mais, sans user d'aucun point de repère ni d'aucune échelle thermométrique, nous pouvons *estimer* que des sensations, soit de chaud, soit de froid, sont d'égale intensité, c'est-à-dire indiscernables ; nous pouvons aussi ranger des sensations données, soit de chaud, soit de froid, par ordre d'intensités croissantes ou décroissantes, pourvu que les différences ne soient pas trop petites. On peut même, par expérience, mesurer le seuil différentiel et ses variations. Mais cette mesure ne peut se faire que par l'écart entre deux températures correspondant à deux sensations que l'on peut juste distinguer : objectivement, entre les excitations, il y a un écart qui s'exprime en degrés du thermomètre ; subjectivement, entre les sensations correspondantes il n'y a aucun intervalle, mais continuité.

Ranger par ordre ne veut pas du tout dire mesurer : les rapports entre les grandeurs intensives ainsi ordonnées ne sont pas exprimables numériquement[1]. Il est important de remarquer que ces jugements de plus ou de moins sont intuitifs[2].

Outre les jugements : ***Ceci est plus chaud que cela — Ceci est plus froid que cela,*** pouvons-nous reconnaître un sens et un fondement au jugement : ***Ceci est plus chaud que cela n'est froid ?***

Même en se référant à l'échelle thermométrique, on ne peut pas dire que deux températures exprimées par un nombre égal de degrés l'une au-dessus, l'autre au-dessous de zéro, signifient un chaud égal à un froid. Ce n'est pas seulement parce que le zéro ne correspond pas, pour notre sensibilité, à un état neutre (pour nous c'est plutôt un froid). Mais prenez pour origine une température considérée par vous comme neutre et deux températures séparées de celle-ci, en sens contraires, par un égal nombre de degrés, vous ne pourrez pas dire que l'une est aussi chaude que l'autre est froide ; car vous ne pouvez pas dire, par exemple, que l'écart entre 9° et 10° est égal à l'écart entre 25° et 26°. Si de l'eau à + 15° est considérée comme

1. Voir mon *Traité de Logique*, §§ 33-37.

2. On a entendu le mot *intuition* en des sens si différents qu'il est nécessaire de l'expliquer quand on l'emploie : j'appelle *jugement intuitif* la simple appréhension de ce qui est empiriquement donné.

Digitized by Google

n'étant ni chaude ni froide, il n'en résulte pas que de l'eau à $+15° + 17° = +32°$ est aussi chaude que de l'eau à $+15° - 17° = -2°$ est froide ; encore moins que de l'eau à $+15° + (2 \times 17°) = +49°$ est deux fois aussi chaude que de l'eau à $-2°$ est froide.

Cependant, — sans auune prétention à l'exactitude et surtout en s'abstenant d'employer le langage des chiffres, — il y a moyen d'estimer qu'une température est plus chaude qu'une autre n'est froide et inversement. Ces deux intervalles, d'une part entre l'état neutre et la sensation de chaud, d'autre part entre l'état neutre et la sensation de froid, on peut se les représenter divisés et comme gradués par les seuils différentiels plus ou moins nombreux qu'on pourrait insérer en chacun d'eux ; on peut avoir l'impression qu'on discernerait un plus grand nombre d'intensités différentes dans l'un des intervalles que dans l'autre. Supposons que de l'eau à $+15°$ ne paraisse ni chaude ni froide ; on n'est pas sûr d'éprouver une sensation de froid en plongeant la main dans de l'eau à $+14°$, tandis que de l'eau à $+50°$ donne sûrement une sensation de chaud ; et l'on est sûr de pouvoir discerner un assez grand nombre d'intensités intermédiaires entre $+15°$ et $+50°$[1]. C'est ainsi qu'on peut dire sans absurdité que l'hiver est moins froid à Nice que l'été n'est chaud au Sénégal.

*
* *

46. — Revenons à l'évaluation des plaisirs et des peines.

Le plaisir et la douleur sont et demeurent des phénomènes subjectifs et psychologiques, auxquels aucun instrument gradué ne fera jamais correspondre un objet physique. Mais lorsqu'il s'agit de juger sur nous-mêmes seulement, la comparaison des intensités de sensation et celle des intensités d'émotion semblent bien se faire de la même manière :

1° Nous jugeons que deux plaisirs sont égaux, que deux douleurs sont égales comme nous jugions tout à l'heure que deux choses sont également chaudes ou également froides, par l'im-

2. Il s'agit ici d'expériences mentales, de sensations qu'on imagine. Des expériences de ce genre seraient difficiles à réaliser dans un laboratoire, parce que nos sensations de chaud et de froid sont influencées par les causes les plus diverses et les plus insaisissables. Notamment, chacune d'elles est influencée par les précédentes.

Digitized by Google

possibilité de *discerner* l'une de l'autre quant au chaud ou au froid. Ainsi, en promenant mes doigts sur ce coupe-papier, je ne puis dire que la lame soit plus chaude ou moins chaude que le manche. Juger que les parfums de deux roses sont également agréables, c'est constater qu'on ne peut *préférer* l'une à l'autre ; juger que deux épines sont également blessantes, c'est constater qu'on ne désire pas moins d'être épargné par l'une que par l'autre.

2° Nous pouvons, d'après notre expérience, ranger des plaisirs ou des douleurs par ordre d'intensités croissantes ou décroissantes, pourvu que les différences ne soient pas trop petites. Car il y a des seuils différentiels entre les intensités d'émotion comme entre les intensités de sensation. On peut ne pas savoir lequel on préfère d'un vieux Clos-Vougeot ou d'un vieux Moulin-à-vent ; si l'on en choisit un, ce n'est pas une préférence, car on eût choisi l'autre aussi volontiers. Mais si vous m'offrez du Chambertin authentique, je le préfère aux deux autres.

Discernement et préférence peuvent l'un comme l'autre être diversement influencés par les circonstances. Ils peuvent être partiaux, ils peuvent être raisonnés. Mais ils peuvent aussi n'être que l'enregistrement d'un fait, la constatation ou l'intuition que l'intensité d'une sensation dans un cas, d'une émotion dans l'autre est plus grande que celle d'une autre sensation ou émotion.

3° Enfin, nous jugeons qu'une chose est plus agréable qu'une autre n'est pénible, et inversement, à peu près de la même manière que nous jugeons qu'une chose est plus chaude qu'une autre n'est froide, et inversement. Si je sens qu'entre un plaisir déterminé et un état d'indifférence peuvent s'insérer beaucoup de degrés de plaisirs moindres, mais encore désirables, cette longue gradation de préférences donne l'impression d'un grand intervalle ; un plaisir paraît, au contraire, voisin de l'indifférence si l'on a peine à imaginer des degrés intermédiaires. Comme la même remarque s'applique à l'évaluation des peines, on comprend qu'une comparaison — nécessairement vague et incertaine, il est vrai, — puisse s'établir entre l'intensité d'un plaisir et celle d'une peine.

Cette comparaison entre un plaisir et une peine comporte une sorte de contrôle ou de contre-épreuve qui ne trouve pas

Digitized by Google

d'équivalent dans la comparaison entre un chaud et un froid. Nous aidons à l'appréciation d'un plaisir en nous représentant la peine d'en être privé, à l'appréciation d'une douleur en imaginant la joie d'en être délivré. Au lieu de comparer un avantage au prix dont il faut le payer, un sacrifice au bénéfice qu'on en retire, on compare deux avantages ou deux sacrifices. Mais la comparaison se fait toujours d'après le plus ou moins grand nombre d'échelons qu'on peut imaginer entre une émotion donnée et l'état d'indifférence.

*
* *

47. — Il faudrait n'avoir jamais rencontré Mme Pauline Kergomard pour penser que les « roses » et les « épines » signifient ici autre chose que la bonté et la méchanceté des gens. Ce qui l'intéressait dans la vie, c'était l'humanité. Elle n'a pas dit, elle n'a pas voulu dire que les bons soient plus *nombreux* que les méchants; au contraire, il y a seulement « quelques roses » parmi le fagot d'épines. Son optimisme est tout différent : elle est plus charmée de la bonté des bons qu'affligée de la méchanceté des méchants.

Je m'excuse d'ôter à sa pensée sa belle concision lapidaire et c'est à regret que je me résigne à la paraphraser pour montrer qu'elle s'interprète de la façon ci-dessus décrite :

Quand je rencontre la bonté, la loyauté, le courage, la joie que j'en éprouve est si grande et je me complais tant à la savourer qu'il me semble qu'il y aurait beaucoup de degrés à franchir[1] pour descendre de cette joie-là à l'indifférence émotionnelle, celle qu'on exprime en disant : « Ça m'est égal. » Quand, au contraire, je rencontre la méchanceté, l'hypocrisie, la lâcheté, j'y prête tout juste l'attention que la prudence exige ; dès que j'ai pris mes sûretés, je passe outre. En somme, il n'y a pas beaucoup de place entre la peine que me causent ces vilaines choses et l'indifférence.

Contre-épreuve : Désirerais-je n'avoir rien à souffrir de la méchanceté, de l'hypocrisie, de la lâcheté des hommes si, par compensation, je devais ignorer la bonté, la loyauté, le courage de quelques-uns? Non, le bien que je gagnerais, je ne

1. Il y en aurait mille : Mme Kergomard a écrit : « mille fois plus délicieux ». Mais elle n'a sans doute pas compté.

Digitized by Google

l'estime pas équivalent à celui que je perdrais. J'accepte la blessure des épines puisqu'il le faut pour goûter le parfum des roses.

*
* *

48. — La préférence est aux jugements de valeur ce qu'est le discernement aux jugements d'existence. Cependant, il faut noter quelques différences. Le plaisir est un bien, la douleur un mal. Tandis que le discernable, ou plutôt le discerné, est seulement plus grand, le préférable, ou plutôt le préféré, est meilleur ; c'est cela même qui fait que le discernement est un jugement d'existence, tandis que la préférence est un jugement de valeur.

Les jugements de préférence peuvent se rapporter soit au passé, soit à l'avenir. Dans le premier cas ils expriment le résultat de quelque expérience *réelle :* nous comparons des plaisirs ou des peines que nous avons éprouvés. Dans le second cas, ce sont des prévisions : ils expriment le résultat d'expériences imaginaires. Nous comparons des images de plaisirs, des images de peines, des anticipations de ce que donnera (nous l'espérons) l'expérience future. Même quand cette anticipation de l'avenir se fonde sur l'expérience passée, elle ne peut être ni précise ni sûre. Mais les intérêts qui y sont engagés sont si pressants que nous tirons le meilleur parti de moyens de connaître si imparfaits, car ces jugements de préférence sont l'objet de toutes nos délibérations pratiques. Vrais, ils sont toute la sagesse humaine, y compris les vertus ; erronés, ils sont toutes nos sottises et tous nos vices. — Ceux d'entre eux qui consistent à comparer un bien avec un mal, comme celui qui fait l'objet de notre analyse, peuvent être appelés *jugements de compensation.* Sans eux nous n'aurions même pas la notion de compensation, ni par conséquent celles de mérite et de démérite, de récompense et de châtiment, de justice rémunératrice.

Le plaisir répond à un appétit, la douleur à une répugnance : l'un et l'autre supposent une tendance et une finalité préalables. Il en résulte que la préférence peut se produire de deux manières :

Ou bien une comparaison se fait d'abord dans la pensée :

Digitized by Google

un plaisir est jugé plus grand qu'un autre. L'action suit le jugement. Qu'il s'agisse, par exemple, d'un placement d'argent : je prends des informations, je me documente, je consulte un financier, je fais des calculs. Finalement, il résulte de mon enquête qu'un placement est plus avantageux qu'un autre : je le préfère parce que je l'ai jugé meilleur.

Ou bien un conflit s'engage d'abord en dehors de la pensée, entre deux tendances ; l'une d'elles l'emporte et le jugement de valeur ne fait que constater la préférence. Qu'il s'agisse de déguster et de comparer deux vins : je ne raisonne pas, je goûte. Et je juge l'un meilleur que l'autre parce que je le préfère.

Ces deux sortes de préférence peuvent s'opposer, se contredire. La sagesse du roi Salomon fut d'inventer un artifice de psychologie expérimentale pour les dissocier et les mettre aux prises. La préférence *dynamique*, c'est-à-dire le fait qu'une tendance l'emporte sur une autre, est la préférence effective et par conséquent la vraie. La préférence *spéculative*, celle qui est d'abord jugement, est convaincue de fausseté quand elle est contredite par la première. Elle est fausse en ce sens qu'elle est illusoire, le sujet se trompant sur ce qu'il préfère. Mais elle peut être justifiée, fondée, sage, raisonnable, morale : le sujet se trompe précisément en ce qu'il croit préférer ce qu'il sait qu'il devrait préférer[1].

La préférence spéculative peut être raisonnée ou purement empirique. Raisonnée, elle ne s'applique qu'aux fins-moyens, à ces biens qui ne sont bons que parce qu'ils sont moyens d'autres biens, à ces maux qui ne sont mauvais que parce qu'ils causent des maux ou empêchent des biens. La préférence est purement empirique quand la supériorité de valeur est donnée à titre de fait. C'est un fait qu'un plaisir est plus grand qu'un autre, comme c'est un fait qu'un corps est plus chaud ou plus lourd qu'un autre corps. Quant à la préférence dynamique, elle est toujours empirique. — Quand elle est tout empirique, la préférence est aussi toute subjective et personnelle. ***Je préfère ceci à cela*** signifie que ceci a *pour moi* plus d'attrait que cela, ou plutôt que j'ai plus d'appétit ou moins d'aversion, plus de goût ou moins de répugnance pour

1. « *Video* meliora *proboque* » exprime la préférence spéculative, « Deteriora *sequor* », la préférence dynamique.

Digitized by Google

ceci que pour cela. La préférence nous renseigne donc beaucoup moins sur la valeur des choses que sur ce que nous éprouvons à leur égard. Le parfum des roses est-il vraiment plus délicieux que n'est douloureuse la piqûre des épines ? Nous n'en savons rien, même en nous référant à l'expérience de Mme Kergomard, qu'on doit cependant ranger parmi les « personnes compétentes » sur le témoignage desquelles nous devons, selon Stuart Mill, juger les valeurs de la vie. Nous savons seulement que Mme Kergomard avait l'âme assez haute pour être plus sensible aux roses qu'aux épines.

Mais nous allons voir qu'il n'y aurait pas de valeur des choses, s'il n'y avait pas d'abord de ces préférences toutes subjectives et personnelles.

*
* *

49. — Une préférence individuelle ne nous apprend rien de la valeur des choses ; elle ne nous renseigne que sur le goût de celui qui préfère. L'objectivité est un phénomène social ; cela est aussi vrai de l'objectivité des valeurs que de celle des existences et de celle des vérités. Le conflit des appétits, ou la *concurrence,* met aux prises les forces des concurrents (j'entends par là tous leurs moyens d'attaque et de défense), mais non pas leurs préférences ; il ne peut donc déterminer une notion objective de la valeur. Celle-ci apparaît seulement quand la concurrence, c'est-à-dire la guerre, fait place à la forme contractuelle et pacifique de l'échange.

Sous la forme élémentaire d'échange en nature entre deux contractants seulement, l'échange résulte de deux jugements de compensation en deux personnes différentes. A, qui a du vin et veut de l'huile, compare le bien d'acquérir de l'huile au mal de donner de son vin. Même il suppute les quantités. Avoir un litre d'huile, se dit-il, est plus agréable pour moi que n'est douloureux le sacrifice de trois litres de vin. C'est en vertu de cette préférence que A propose ou accepte le troc. B, qui a de l'huile et veut du vin, estime que recevoir trois litres de vin est plus agréable pour lui qu'il ne lui est douloureux de donner un litre d'huile. Ces deux jugements sont *antithétiques*[1] : *pour A,* un litre d'huile vaut *plus* que trois

1. On ne peut dire ni *contraires* ni *opposés*, ces mots ne s'appliquant qu'à la forme des jugements, ni *inverses* ni *réciproques*, ces mots ne s'appliquant qu'aux jugements hypo-

Digitized by Google

litres de vin ; *pour B*, trois litres de vin valent *plus* qu'un litre d'huile. Si on les considérait indépendamment des personnes, ou relativement à une seule personne, ils se contrediraient, puisqu'ils exprimeraient des inégalités inverses. Mais comme ils n'expriment que des préférences subjectives et des goûts individuels, ils forment un accord au lieu d'un conflit, un contrat au lieu d'une concurrence. Et ce contrat permet de dire qu'au moins en un temps et en un lieu, un litre d'huile *vaut* trois litres de vin. Il y a *égalité* de valeur pour le couple de deux contractants pris ensemble, mais il n'y a égalité de valeur pour aucun d'eux: il faut, en effet, qu'il y ait, pour chacun d'eux, inégalité des valeurs et que la valeur qui est la plus grande pour l'un soit la plus petite pour l'autre, sans quoi l'échange n'aurait pas lieu.

Les économistes ont depuis longtemps montré comment la concurrence entre ceux qui offrent le moins d'huile possible pour une quantité déterminée de vin et la concurrence entre ceux qui demandent, pour la même quantité de vin, le plus d'huile possible, tend à déterminer un *équilibre*, c'est-à-dire, à un moment donné, une valeur uniforme dans l'étendue d'un « marché ». Nous avions déjà tout à l'heure une valeur objective limitée à deux contractants ; nous avons maintenant une valeur objective dans les limites d'un marché. Cette valeur, mesurée par rapport à un même étalon monétaire, devient un *prix*. Le prix du marché est le même pour tous, mais pour l'acheteur la marchandise vaut plus que le prix du marché, sans quoi il n'achèterait pas, et pour le vendeur elle vaut moins, sans quoi il ne vendrait pas. La valeur économique est donc une réalité objective existant *entre* des personnes et *en dehors* d'elles. Cette valeur objective, en dehors des personnes, est égale au prix qui la mesure ; dans chacune des personnes, elle est inférieure ou supérieure au prix. — Cet équilibre entre les tendances concurrentes est instable, mais il tend à se rétablir dès qu'il est rompu. Aussi y a-t-il un « cours du marché ». Mais les variations de cet équilibre obéissent à des lois. Les conséquences de l'échange sont l'objet d'une science très positive, science sociologique, aussi

thétiques. D'ailleurs il ne faut pas confondre les termes de la relation avec les termes du jugement qui énonce cette relation. La relation énoncée appartient à la matière du jugement et non à sa forme (voir *Traité de Logique*, §§ 116-117).

Digitized by Google

objective que la physique, aussi détachée des émotions de plaisir et de peine (n'a-t-on pas dit que « l'économie politique est sans entrailles ») que la partie de la physique qui traite de la chaleur est détachée des sensations de chaud et de froid.

Mais l'échange, le marché, le prix du marché, le cours des prix du marché et tout l'objet de la science économique n'existeraient pas si les personnes ne faisaient, en elles-mêmes, des *jugements de compensation* tout à fait semblables à celui qui compare le parfum des roses à la piqûre des épines, une quantité de plaisir à une quantité de douleur.

Digitized by Google

EXERCICE IV

« A TRAVAIL ÉGAL, SALAIRE ÉGAL »

50. — *Salaire égal* est suffisamment clair : on veut dire que deux travaux sont rétribués par une même quantité d'une même monnaie, ou que, s'ils sont rétribués en monnaies différentes, il existe des rapports d'équivalence, les uns fixes, les autres variables, entre ces monnaies différentes. Nous savons ce que c'est qu'un salaire égal à un autre salaire[1].

Mais que signifie *travail égal?*

Sont égales deux figures qui coïncident, deux aires de figures différentes qui contiennent le même nombre d'unités de surface, deux forces qui se font équilibre, etc. L'échange est un équilibre de valeurs ; il est aux valeurs économiques ce que la balance est aux poids. La valeur d'une marchandise est la quantité d'une autre marchandise contre laquelle elle s'échange ; on mesure les valeurs en les rapportant à une marchandise unique, qui prend le nom de *monnaie.* Le salaire mesure donc la valeur du travail, en sorte que *travail égal* ne peut avoir d'autre signification que celle de *travail rétribué par un salaire égal.*

Pourtant, si les deux volontés qui débattent un marché et finissent par s'accorder, c'est-à-dire par se faire équilibre, peuvent être comparées aux poids antagonistes qui sollicitent le fléau d'une balance, les deux cas sont loin de présenter la même simplicité. Pesez dix fois le même corps, vous trouverez dix fois le même poids. Marchandez dix fois le même travail, vous pouvez rencontrer dix fois des exigences différentes. Tel travaillait hier volontiers pour un salaire médiocre, qui aujourd'hui, pour tout l'or du monde, ne renoncera pas à une

1. Si, par exemple, en cette première quinzaine de décembre 1925, où la livre oscille entre 125 et 130, le salaire d'un ouvrier anglais est de 2 livres par semaine, pour que le salaire d'un ouvrier français soit égal, il doit être d'environ 43 francs par jour.

Digitized by Google

partie de plaisir projetée. Une balance n'a pas de ces accès d'humeur. On évalue un poids d'après une seule pesée, mais on n'évalue pas un travail d'après un seul marchandage. Le *prix du marché* résulte d'une double concurrence, d'une part entre tous ceux qui offrent, d'autre part entre tous ceux qui demandent le même travail. L'*étendue du marché* est l'aire au delà de laquelle les frais de transport, soit du travailleur, soit de la marchandise travaillée, s'ajoutant à la valeur du travail, ne permettent plus de soutenir la concurrence. Le *cours du marché* est la variation du prix dans le temps, sous l'influence de causes qui font varier l'offre ou la demande.

Le marchandage ne met aux prises que deux volontés individuelles et n'aboutit à exprimer qu'un rapport entre des préférences subjectives. C'est la concurrence qui introduit cette réalité sociale objective, la valeur du travail. Elle ne réside en aucun des individus, et chacun d'eux est contraint de la subir; elle n'est ni le désir ni le vouloir d'aucun d'eux, et pourtant elle n'est faite que des désirs et des vouloirs de chacun d'eux. Cette valeur du travail, c'est le salaire. Prétendre que la valeur d'un travail puisse être différente du salaire contre lequel il s'échange, lorsque l'échange n'est pas influencé, est aussi dénué de sens que si l'on prétendait que le poids d'un corps peut être différent des poids marqués qui lui font équilibre, lorsque la balance n'est pas influencée.

Mais la balance peut être influencée, et l'échange aussi. Quand on mesure des forces par d'autres qui leur font équilibre, on s'assure que les unes et les autres exercent seules leur action, que, par exemple, le fléau de la balance, oscillant librement, arrive à sa position d'équilibre sans être influencé par un courant d'air, un aimant caché, l'invisible cheveu d'une Eusapia Paladino ou l'épée d'un Brennus. De même, l'échange ne mesure les valeurs que si le contrat est librement délibéré. S'il y a séduction ou intimidation, s'il y a tromperie ou simplement erreur sur les conditions du travail, si la concurrence, soit entre les offrants soit entre les demandants, est artificiellement entravée ou limitée, le salaire donne une mesure fausse de la valeur du travail. Mais lorsque nous disons qu'un travail est payé plus cher ou moins cher qu'il ne vaut, nous ne pouvons entendre que ceci: le salaire est différent de ce qu'il eût été s'il y avait eu liberté de la concurrence et du marchandage. En aucun

Digitized by Google

cas, donc, on ne peut concevoir d'autre mesure de la valeur du travail que le salaire, tel qu'il résulte du marchandage libre.

La formule « A travail égal, salaire égal » exprime donc une vérité à peu près aussi évidente que *deux et deux font quatre,* mais aussi peu instructive, et même un peu moins. Car on conçoit séparément la somme $2+2$ et le nombre 4, et il faut des intermédiaires pour arriver à les identifier, à savoir : $2+2=2+1+1$, d'après la définition de 2; $2+1$ est la définition de 3; $3+1$ est la définition de 4. On a donc passé d'une expression à une autre expression de la même quantité. Tandis que la valeur du travail ne peut pas se définir autrement que par le salaire, et l'égalité de valeur de deux travaux ne peut se concevoir comme distincte de l'identité des salaires (sous un régime d'extrême liberté économique, bien entendu).

*
* *

Faut-il donc trouver dans notre formule un vœu en faveur de la liberté du contrat de travail? — Ce serait en fausser complètement le sens, car c'est une formule socialiste. Elle signifie, tout au contraire, que, si l'on abandonne à la nature, c'est-à-dire à la libre concurrence, au libre jeu de la loi de l'Offre et de la Demande, à la brutalité de la « loi d'airain », la détermination des salaires, le travail ne sera pas du tout rétribué selon sa valeur *vraie:* des institutions d'État sont nécessaires pour qu'à des travaux d'égale valeur correspondent des salaires égaux. Nous saisissons ici l'éternel malentendu entre économistes et socialistes : l'Économie politique est une science naturelle, le Socialisme est une morale. L'une s'applique à démêler les *faits* de la nature et les *lois* qui les régissent; l'autre construit un *idéal* et prescrit des *règles* pour le réaliser. « A travail égal, salaire égal », est l'énoncé d'un vœu de justice. Or c'est l'essence même et la fin de la morale que de faire passer de la justice dans la nature et de substituer artificiellement l'ordre de la raison à l'ordre naturel des choses.

L'économiste ne mesure que la valeur économique du travail; et par quoi la mesurerait-il, sinon par ce qu'il faut, sous un régime de libre concurrence, donner en échange pour se le procurer? La valeur du travail est pour lui ce qu'il coûte *à l'employeur.* Pour le socialiste, le travail a une autre valeur

Digitized by Google

que sa valeur économique, une valeur qui a pour mesure l'effort et la peine que le travail coûte *au travailleur*. Il veut donc dire : Dans une société bien policée, où les rudesses et les iniquités de la nature sont domptées par la raison de l'homme et soumises à un ordre artificiel de justice, des travaux *également pénibles* devraient être rétribués par des salaires d'un égal pouvoir d'achat. La formule étant ainsi entendue, l'égale valeur des travaux est tout autre chose que l'égalité des salaires. Mais cette fois il s'agit d'une maxime de justice rémunératrice et non d'une loi économique.

Pour que le travail soit rétribué à sa *réelle* valeur, il suffit, pour l'économiste, que le marché soit libre. Mais le socialisme réclame qu'il soit rétribué à sa *juste* valeur, et cela, c'est une tout autre question. La justice exige souvent qu'un travail soit payé *plus cher qu'il ne vaut*. Entre ces deux sens du mot *valeur* et ces deux sortes de jugements de valeur, il n'y a qu'un rapport d'homonymie, comme entre l'animal aboyant et la constellation céleste qu'on appelle également le Chien. Économistes et socialistes ne se querelleraient pas s'ils se comprenaient. Mais ils ne parlent pas des mêmes choses.

*
* *

Toute justice rémunératrice consiste dans la compensation des peines par des jouissances équivalentes.

Cette équivalence soulève deux sortes de questions, dont la première est si embarrassante qu'elle exige une analyse spéciale ; nous ne pouvons que l'ajourner pour le moment : Comment peut-on concevoir qu'un plaisir soit la juste compensation, c'est-à-dire l'équivalent, d'une douleur[1] ? La seconde semble plus abordable : Comment peut-on juger que deux douleurs de qualités différentes sont égales ou équivalentes et que les plaisirs qui les compensent sont égaux ou équivalents ? Au fond elle est peut-être aussi difficile. Mais ne nous arrêtons pas à la difficulté d'appliquer la mesure aux émotions de plaisir et de peine : ce qu'on ne mesure pas, on l'estime.

Comment donc s'y prendra-t-on pour rétribuer des travaux également pénibles par des salaires également avantageux ?

1. Voir Exercice III, p. 119.

Digitized by Google

Le plaisir et la peine étant subjectifs, l'estimation ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une conscience individuelle et ne vaut que pour elle. Pour que deux travaux soient comparables quant à leur pénibilité, il faut qu'ils soient exécutés par le même travailleur. L'appréciation de valeur est alors une *préférence*. Ma blanchisseuse pourra me dire : le lavage d'un paquet de linge me donne plus de peine que le repassage de ce même paquet de linge. Elle pourra même apprécier la valeur relative de ces deux peines en demandant tant pour le lavage, tant pour le repassage. Mais nous voilà ramenés à mesurer la valeur du travail par le salaire.

Et il en sera ainsi, à plus forte raison, quand on voudra comparer les travaux de travailleurs différents. Je pourrai dire à ma blanchisseuse : « Vous demandez trop pour le lavage ; j'ai à ma disposition une autre blanchisseuse qui se contente d'un salaire moindre. » Alors, en introduisant la concurrence et le marché, je substitue à la préférence individuelle et subjective la valeur économique, qui est objective. Il n'y a pas de commune mesure entre la pénibilité d'un travail pour un travailleur et la pénibilité de ce même travail pour un autre travailleur ; à plus forte raison n'en est-il point si les travaux et les travailleurs sont différents à la fois. Chacun est juge de ses goûts et de ses répugnances ; chacun est le seul juge, non seulement légitime, mais possible, de ses préférences, et ne peut juger que pour soi. Et cependant il n'y aurait pas de valeur objective s'il n'y avait pas de préférences individuelles. Pour qu'on puisse parler de justice et, par conséquent, de comparaison entre des personnes, il faut au moins que leurs préférences s'expriment en dehors d'elles. Et comment s'exprimeraient-elles, sinon par le fait que telle personne consent à exécuter tel travail pour tel salaire ? En acceptant le contrat de travail, le travailleur estime que le salaire *vaut* la peine qu'il se donne pour le gagner et même un peu plus, puis qu'il préfère cette peine à la privation. Le salaire seul peut mesurer la valeur du travail. Disons mieux : le salaire *est* la valeur du travail.

La *préférence* suppose que le sujet a résolu, pour son compte, la première difficulté : il a jugé qu'un certain avantage était la compensation suffisante d'une certaine peine. Comment s'y est-il pris ? sans doute, il a estimé qu'un certain mal, la

Digitized by Google

fatigue inhérente au travail, était plus supportable qu'un certain autre mal, la faim, par exemple, dont le salaire le délivre. Mais, en tout état de cause, sa préférence subjective ne devient valeur objective que par son acceptation d'un salaire déterminé contre un travail déterminé.

Le salaire — librement débattu, — reste la seule manière possible, non seulement de mesurer, mais de concevoir la valeur du travail.

Cependant on pourra dire qu'un travail est trop ou trop peu payé, bien qu'il soit payé *à sa valeur*. Il y a souvent exploitation du travailleur par le patron, du prolétaire par le capitaliste [1]. Il y a le *sweating system*. On dit que l'Économie politique est une « science sans entrailles », ce qui est aussi injuste que si l'on accusait le pathologiste de manquer de cœur parce qu'il décrit des maladies et en pronostique l'issue. Nulle science n'a le droit d'avoir d'entrailles. Quand on fait passer les conscrits sous la toise, faut-il rogner les géants et faire aux nains l'aumône de quelques centimètres, par amour de l'égalité et, par conséquent, de la justice ? Il faut lire impartialement les divisions de la règle. Il en est de même de la mesure des valeurs. Cette mesure de ce qui est ne nous apprend rien relativement à ce qui est juste. La nature est indifférente à la justice comme à la douleur. Le socialisme veut substituer à l'ordre naturel, qui est injuste et brutal, un ordre artificiel plus équitable et plus humain. Quand de malheureuses femmes, travaillant quatorze et quinze heures par jour à piquer à la machine des pièces de lingerie pour des magasins de confection, n'arrivent à ne pas mourir de faim que parce qu'elles sont aidées par le bureau de bienfaisance, on est tenté de dire que le travail n'est pas payé ce qu'il vaut. Disons plutôt qu'il est souvent inique et inhumain de ne payer un travail que ce qu'il vaut.

Le salaire, ici encore, mesure vraiment la valeur du travail, mais il ne mesure pas une autre valeur qui doit pourtant être prise aussi en considération : la valeur du travailleur, la valeur de l'effort humain, de la souffrance humaine, de la personne humaine. Ceci regarde le moraliste. Quant à l'économiste, il est bien obligé de considérer abstraitement la valeur du travail

1. Il peut y avoir aussi exploitation abusive du patron par l'ouvrier, par exemple lorsqu'un syndicat ouvrier impose au patron cette condition de ne pas faire d'apprentis, afin de supprimer la concurrence entre ouvriers spécialisés.

Digitized by Google

en la séparant de la valeur du travailleur. Et le moraliste lui-même, s'il s'efforce de compenser la différence qui est entre la valeur *réelle* et la *juste* valeur, sera bien obligé d'utiliser les mesures que lui fournit l'économiste. Si l'on voulait égaliser les hommes en raccourcissant les géants et en allongeant les nains, il faudrait encore mesurer leurs tailles réelles pour savoir ce qu'on doit ajouter aux uns, retrancher aux autres.

*
* *

Si la *juste* valeur (j'entends la répartition conforme à la justice) est bien différente de la valeur *réelle* (j'entends la valeur économique), l'idée de justice elle-même n'est pas simple ; elle est au moins double. La justice *distributive* devrait répartir séparément d'un côté le salaire, de l'autre le travail ; plus généralement elle devrait d'un côté distribuer les ressources d'une société selon les *besoins* des participants, de l'autre, distribuer les charges de la vie sociale selon leurs *capacités*, sans établir aucune relation entre les charges et les besoins. La justice *rémunératrice*, au contraire, est une certaine proportion du salaire au travail, plus généralement des moyens de jouissance aux mérites. Et, si le mérite peut se définir *un droit acquis au bienfait*, encore faut-il distinguer entre la compensation d'une souffrance et la récompense d'un effort. Ensuite, comme il ne peut y avoir à la fois qu'une seule justice définitive, il resterait encore à unir et concilier la rémunératrice et la distributive. Ensuite encore... Mais nous ne finirions pas.

On le voit, les jugements de valeur sont des équations (ou des inégalités, car, dans l'ordre des jugements de valeur, l'inégalité s'oppose à l'équation comme le jugement négatif à l'affirmatif) entre des termes ou rapports de termes qui peuvent s'entendre de multiples manières. Ce n'est assurément pas éclaircir les problèmes et préparer les solutions que d'emprunter le langage de l'économie politique pour énoncer une règle morale. Au contraire, la première et la plus importante des distinctions à faire est entre les cas où la valeur est une réalité, un fait à observer et, s'il est possible, à mesurer, une *donnée de la nature* à saisir par la connaissance, et ceux où elle est un *idéal de justice* à réaliser par art et par volonté.

Digitized by Google

EXERCICE V

THÉORIE DE LA VALEUR DE K. MARX.

« La substance de la valeur est le travail, la mesure de la quantité de valeur est la quantité de travail, mesurée elle-même par la durée, par le temps de travail. » (Karl Marx, Ie sect., ch. I, p. 67.)

« Nous connaissons la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons sa mesure : c'est la durée du travail. » (*Ibid.*, p. 69 [1].)

51. — K. Marx dit quelque part que seuls les trois premiers chapitres de son livre sont difficiles à comprendre, mais qu'une fois qu'on les a compris, le reste du livre n'offre plus aucune difficulté. Ils sont consacrés à une *théorie de la valeur* qui est la base et la clé du système et qui est, en effet, difficile à comprendre, à cause de la forme, souvent elliptique, et de l'ordre peu méthodique et maladroit de l'exposition. Appliquons-y toute notre attention.

Il y a deux sortes de valeur économique. Le produit du travail humain, considéré comme objet de consommation, a une *valeur d'usage* qui dépend de sa forme, de sa qualité, de son rapport avec les besoins des hommes. Considéré comme « marchandise », qu'on achète pour la revendre, mais qu'on ne veut pas utiliser, il a une *valeur d'échange.* La valeur d'usage, peut-on dire, c'est l'*utilité*; la valeur d'échange, c'est le *prix*.

Le produit du travail peut être consommé par le producteur ou destiné à l'échange. Ainsi le laboureur réserve pour lui-même et sa famille une partie du blé qu'il a récolté. Il la porte au moulin, la rapporte sous forme de farine et de son,

1. Nous citons K. Marx d'après la traduction de Gabriel Deville (Paris, Henry Oriol, s. d.). Nous avons dû recourir à l'original pour comprendre les obscurités de la doctrine ; mais on peut citer d'après l'édition française. G. Deville est exact quand il traduit ; quand il abrège et résume, il lui arrive d'obscurcir, mais non pas de fausser la doctrine.

Digitized by Google

pétrit lui-même son pain, le fait cuire dans son four et le mange. Il n'est pas question ici de valeur d'échange. Le blé qu'il ne consomme pas lui-même, il le vend et, avec le produit de la vente, achète les produits dont il a besoin. En outre, il existe quelque part des hommes qui n'ont point labouré, mais qui *spéculent* sur les blés. Il y a donc deux types d'échange :

1° Le laboureur a besoin de vin, le vigneron a besoin de pain. Le laboureur vend son blé et, avec le prix de son blé, achète du vin. Le vigneron vend son vin et, avec le prix de son vin, achète du blé (ou du pain). La monnaie joue ici son rôle normal d'intermédiaire entre les échanges et d'étalon de toutes les valeurs. L'échange a été déterminé par la qualité des deux marchandises et leur rapport avec les besoins des deux contractants : ces marchandises ont pour eux une « valeur d'usage », c'est-à-dire une *utilité*. Cet échange a la forme :

< Produit — monnaie — produit. >

2° Un spéculateur, ayant de l'argent, achète une « marchandise ». Quelle marchandise ? N'importe laquelle. Cela lui est complètement égal. Pourquoi se préoccuperait-il de sa qualité, de son espèce ? Il ne la consommera pas ; il ne l'achète que pour la revendre. Elle n'a aucun rapport avec ses besoins. Mais il la revendra plus cher qu'il ne l'a achetée. La spéculation n'a pas pour but de se procurer les produits dont on a besoin, mais de profiter d'une « plus-value ». Ici le produit n'est qu'une « marchandise », et c'est la marchandise qui sert d'intermédiaire entre deux valeurs monétaires dont l'une dépasse l'autre. Cet échange a la forme :

< Argent — marchandise — argent >

Ainsi il y a lieu de faire une première distinction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, entre l'utilité et le prix ; et il y a lieu de faire ensuite une distinction entre deux types d'échange, l'un qui met les produits à la disposition de ceux qui en ont besoin, et répond à une très naturelle et très féconde division du travail ; l'autre qui est sans rapport avec les besoins des contractants et qui n'a d'autre but que de gagner de l'argent : la spéculation. Voilà des idées très claires ; elles se dégagent d'un fatras dont voici un échantillon :

Digitized by Google

« Dans l'échange [des marchandises], et c'est ce qui caractérise le rapport d'échange, on ne regarde pas leur utilité respective, mais seulement si elles se trouvent respectivement en quantité suffisante. Comme valeurs d'usage, les marchandises sont avant tout de qualité différente; comme valeurs d'échange, elles ne peuvent être que de différente quantité » (p. 66).

Que signifie ce texte obscur?

S'il s'agit de valeur d'usage, la qualité des produits importe avant tout: il ne faut pas qu'on me fournisse des chemises quand c'est du pain que je demande; mais la quantité importe aussi: si l'on m'offre un kilo de pain pour une année, mon appétit ne sera pas satisfait. — S'il s'agit de valeur d'échange, le spéculateur veut en avoir pour son argent, c'est-à-dire que peu lui importe la qualité de la marchandise qu'il achète, mais, étant donné qu'il achète une qualité déterminée de marchandise, il veut en avoir la quantité qui correspond au prix. Il faut bien que la qualité soit donnée, pour qu'on puisse déterminer la quantité de cette qualité qui vaut le prix offert[1]. Mais la qualité importe aussi d'une autre manière: le spéculateur veut acheter une marchandise dont le prix aura haussé lorsqu'il la revendra. S'il a demandé du café, dont il prévoit la hausse, il ne se laissera pas donner à la place du caoutchouc dont il prévoit la baisse. Le spéculateur ne dit pas: Donnez-moi n'importe quelle marchandise, pourvu qu'il y en ait la quantité qui répond à la valeur de mon argent. Il dit: je veux telle espèce de marchandise, et non une autre. J'ai mes raisons pour cela; je suis renseigné.

K. Marx veut arriver à établir que la valeur d'une marchandise est la quantité de travail qu'elle représente. Et voici quel est son raisonnement, si cela peut s'appeler raisonnement, et autant qu'il est possible de le formuler:

Dans l'échange < produit — monnaie - produit >, la qualité du produit importe grandement aux contractants, et c'est la différence de qualité qui les détermine à contracter. Ce qu'ils prennent en considération, c'est la convenance entre les produits et leurs besoins. — Au contraire, dans l'échange: < argent — marchandise — argent > les contractants ne

1. C'est sans doute ce que signifie le mot « respectivement » de la traduction Deville.

Digitized by Google

prennent en considération aucun rapport entre la marchandise et leurs besoins (ce qui est exact) ; ils ne prennent donc pas en considération la qualité de la marchandise (ce qui, nous l'avons montré, n'est pas exact), mais seulement sa quantité. Et c'est de cela que Marx tire sa conclusion. Mais avant de l'examiner, mettons plus exactement au point ce qui vient d'être exposé.

Le laboureur pourra disposer d'une certaine quantité de son blé et dire au vigneron : « J'ai besoin de vin ; donnez-moi, non pas une marchandise quelconque, mais du vin, et donnez-m'en la quantité qui équivaut à la quantité de blé que je mets à votre disposition ». Mais il pourra aussi vouloir spéculer avec son blé et il dira, non plus au vigneron, mais à n'importe qui : « Voici du blé. Payez-le moi en vin, en habits, en meubles, en tout ce que vous voudrez ; cela m'est égal, car ce que vous me vendrez, je n'en ferai pas usage, je le revendrai. Mais offrez-m'en la quantité qui répond à la valeur de mon blé. Je prendrai en échange de mon blé la marchandise pour laquelle je prévois un accroissement de valeur. »

Et Karl Marx poursuit son raisonnnement en partant du cas du laboureur devenu spéculateur :

Si deux objets de nature différente s'échangent l'un contre l'autre, « c'est qu'ils ont quelque chose de commun ». En effet, l'échange est une substitution. Or « les propriétés naturelles [par lesquelles ils sont aptes à satisfaire des besoins déterminés], la valeur d'usage [c'est-à-dire l'utilité, du moins pour les contractants] étant mise de côté, il ne reste plus aux marchandises qu'une qualité [commune], celle d'être des produits du travail » (p. 67).

K. Marx aurait pu étendre son raisonnement au cas du laboureur qui a besoin de vin. Les propriétés naturelles des produits échangés sont différentes. Le vin ne se mange pas ; le blé ne se boit pas. L'un apaise la soif, l'autre la faim. C'est précisément parce que ces propriétés sont différentes que l'échange a lieu : chacun des contractants acquiert ainsi ce qui lui manquait, et le paie avec ce qu'il avait en excès. Ainsi les propriétés naturelles des produits échangés doivent être mises de côté, non pas parce qu'elles ne sont pas prises en considération, mais parce qu'étant opposées l'une à l'autre, elles ne peuvent être cette qualité commune qui rend les

Digitized by Google

choses interchangeables. Les qualités des produits étant éliminées, non parce qu'elles sont indifférentes, mais parce qu'elles sont opposées, il ne reste plus aux marchandises qu'une qualité commune, celle d'être des produits du travail.

Si tel n'est pas le raisonnement de Marx, qu'un marxiste proteste et nous donne l'interprétation vraie. J'ai souvent lu et relu ce début de son livre. Je n'y comprenais rien ; je veux dire que je n'y trouvais aucun raisonnement. J'ai fini par en trouver un, mais je reconnais que j'y ai mis beaucoup du mien. Il me semble pourtant que si Marx pouvait lire l'exposé qui précède, il dirait : « Oui, c'est bien cela ! » Les interprétations que j'avance me paraissent les seules possibles. Les légères corrections que j'ai apportées préviennent ou écartent, comme je l'ai montré, des objections possibles et ainsi renforcent le raisonnement. La plus importante addition que je me sois permise est celle qui comble une lacune manifeste en faisant du raisonnement un dilemme dont l'auteur avait oublié une branche. En effet, il dit expressément que c'est l'échange qui donne naissance à la valeur économique, à cette valeur qui se mesure par le travail. Puis il distingue deux sortes d'échange et, considérant l'une des deux, il montre que la qualité commune qui y rend les choses échangeables est celle d'être des produits du travail. Il fallait évidemment ajouter que si on considère l'autre sorte d'échange, on est conduit à juger que la qualité commune par laquelle les produits sont échangeables y est encore celle de représenter du travail. Ajoutons que la suite du système exigeait que cette lacune fût comblée. En effet, c'est cela qui permettra à Karl Marx, au sujet de l'échange de la forme

$$< \text{produit} — \text{monnaie} — \text{produit} >$$

de prendre comme monnaie l'unité de mesure du travail : l'heure ou la journée de travail.

52. — Après avoir démêlé le raisonnement de K. Marx examinons ce qu'il vaut logiquement.

Ce qui résulte de l'échange, sous l'une ou l'autre de ses deux formes, c'est l'*équivalence* des produits échangés. La notion de travail est ici introduite d'une manière arbitraire et prématurée. S'il y a une chose dont le spéculateur ne se

Digitized by Google

soucie guère, c'est l'effort humain que représentent les produits qu'il achète pour les revendre. Voyez ces admirables broderies exécutées à la main sur la plus fine batiste. Le marchand pense-t-il aux fatigues, aux veilles, à la faim, aux larmes des pauvres femmes qui ont usé leurs yeux à ce travail de fée ? Il songe à son bénéfice : il a payé ces broderies tant, il faut qu'il les revende au moins tant, davantage s'il peut. Pour qu'elles trouvent acheteur, il faut qu'elles soient bien exécutées ; il y a donc lieu de prendre en considération le travail. Oui, mais ce qui importe, c'est la perfection du travail, ce n'est pas sa durée. Il faut que ces dentelles soient au goût du jour, à la mode. La qualité du produit, son rapport à la *demande* de la clientèle, voilà des facteurs importants de sa valeur. La quantité d'effort humain qu'il représente, le trafiquant n'y pense point.

Le prix qu'il a payé ce produit dépend de la concurrence entre ceux ou celles qui l'offrent ; il baisse quand cette concurrence augmente. Le prix qu'il le vendra dépend de la concurrence entre ceux et celles qui le demandent ; il monte quand cette concurrence augmente. La différence entre ces deux prix est le bénéfice du trafiquant.

Il est vrai que la valeur du travail (non pas la valeur, pour ainsi dire, morale de l'effort humain et de l'usure humaine, non pas le mérite du travailleur, mais la valeur économique du travail, c'est-à-dire le prix contre lequel il s'échange, le *salaire*) entre nécessairement dans la valeur du produit. Mais 1° elle n'y entre pas seule ; 2° elle exprime souvent bien autre chose qu'une quantité d'effort, de peine ou de danger.

1° *La valeur du travail n'est pas le seul facteur de la valeur du produit.* La valeur de la matière première, il ne faut pas hésiter à le reconnaître, peut être déjà, pour une grande partie, une valeur de travail. Le bois que le menuisier façonne a été abattu, scié, débité, transporté. La forêt d'où il vient a été aménagée et entretenue. Mais le sol de cette forêt avait une valeur avant d'être exploité, par cela seul qu'il était propre à une exploitation forestière. Pour que la valeur d'un produit fût uniquement faite de valeurs de travail, il faudrait qu'il fût uniquement fait de ces matériaux qui ne sont à personne, qui abondent autour de nous et qu'il n'y a qu'à prendre. Or il n'y a guère que l'eau de la mer et des fleuves, l'air atmosphérique, la lumière et la chaleur du soleil qui soient

Digitized by Google

dans ce cas. L'abondance et la rareté des matières premières sont, avec le travail, des facteurs de la valeur. Si un produit est en or, en platine, en diamant, le travail peut ne compter que pour une petite part dans la valeur qu'il représente.

2° *La valeur du travail n'exprime pas seulement une quantité d'effort, de fatigue ou de danger.* Elle dépend souvent de l'abondance et de la rareté spécifiques du travailleur. Si l'*Angelus* de François Millet s'est vendu plus d'un million, c'est qu'il n'y eut jamais qu'un François Millet ; c'est surtout qu'à l'époque de la vente il n'y avait plus de François Millet et que personne ne pouvait faire un autre *Angelus*. Sans recourir à ces exemples extrêmes, le salaire du travail rémunère l'effort du travailleur ordinaire, l'indemnise de sa fatigue, fait compensation à ses risques. En son for intérieur, le travailleur a *préféré* accomplir l'effort, supporter la fatigue et courir les risques plutôt que de renoncer au salaire. C'est cette préférence individuelle et subjective qui détermine l'offre de travail et la demande de salaire. Une semblable préférence individuelle et subjective détermine la demande de travail et l'offre de salaire[1]. Un fait social et objectif, la concurrence, qui met en jeu des forces antagonistes, est la balance où se pèsent les valeurs, notamment celle du travail. Mais l'abondance et la rareté modifient l'équilibre des tendances concurrentes. L'ouvrier rare, qui a des capacités de travail exceptionnelles, obtient un salaire plus élevé parce qu'il a peu de concurrents. L'ouvrier peut être rare pour deux raisons. Ou bien il a des dons naturels, force musculaire, dextérité, intelligence, acuité des sens, etc., qui le mettent hors de pair. Ou bien il possède une habileté acquise, fait d'une éducation spéciale. La supériorité rare qui est due aux dons naturels augmente la valeur du travail, c'est-à-dire le salaire ; injustice fondamentale de la nature que l'art ne parviendra sans doute jamais à corriger ou à compenser, car il sera toujours avantageux d'être vigoureux ou intelligent et fâcheux d'être faible ou sot. Mais que ce soit juste ou non, l'intelligence et les autres dons naturels du travailleur sont nécessairement pris en compte. — Il en est de même de l'habileté acquise ; mais pour celle-ci, c'est justice ; car le travail non rétribué et sou-

1. Voy. Exercice IV, p. 130.

Digitized by Google

vent pénible que représente cette habileté acquise est une avance qui doit être remboursée. Les honoraires qu'on paie à un médecin ou à un avocat rétribuent la demi-heure ou l'heure de travail que dure la consultation, et en outre de nombreuses heures de travail antérieur, à l'école de médecine ou à l'école de droit, dans les cliniques des hôpitaux ou dans les cabinets d'affaires, travail par lequel le médecin ou l'avocat s'est rendu capable d'exercer sa profession. Car qu'est-ce que cette éducation spéciale du travailleur, sinon un capital accumulé en sa personne sous la forme de talent ou d'habileté ? On appelle *capital*[1] toute richesse qui, au lieu d'être consommée, a été épargnée et est actuellement employée à produire d'autre richesse. Si un homme soustrait à sa consommation une partie de ce qu'il possède pour payer les frais d'un apprentissage, commence par travailler mal sur des matériaux qu'il gâche, y consacre un temps qui vaut de l'argent, car, pendant qu'il ne produit rien que son accroissement de valeur personnelle, il mange, use des vêtements, habite un logement, en un mot, dépense ; en acquérant des connaissances techniques et de l'habileté manuelle, il fait de sa personne un capital, qu'il peut même faire assurer comme une maison ou une usine, et dont le revenu sera compris dans la rétribution de son travail. Cela ne se passera peut-être plus ainsi en régime socialiste, mais cela se passe ainsi en régime capitaliste. Or il s'agit ici, pour Marx, d'établir une théorie de la valeur qu'il a crue nécessaire à l'édification de son système[2] et, pour nous,

1. On se représente souvent le capital sous la forme d'un gros sac, et l'on emploie le mot *capital* dans le sens de *gros capital*. Dans la langue de l'économie politique, le mot *capital* signifie une *fonction* de la richesse et non une quantité plus ou moins grande de richesse. En outre, le capital peut être, mais n'est pas nécessairement sous la forme de monnaie. Le petit décrotteur du coin de la rue n'est pas un gros capitaliste, mais c'est un capitaliste tout de même : son capital, ce sont ses brosses, son cirage, et sa petite caisse munie d'une semelle de bois. Le saltimbanque gagne sa vie en exploitant un capital accumulé lentement dans ses muscles et ses articulations, au prix de beaucoup de travail : son habileté à faire le saut-périlleux.

K. Marx et la plupart des socialistes emploient le mot capital, non dans le sens technique, mais dans le sens vulgaire.

2. On se demande pourquoi. Le système, qui consiste à supprimer toute monnaie métallique et à prendre, à sa place, pour unique monnaie, des certificats de travail personnels et incessibles, qui ne se prêteraient ni à la spéculation sur la plus-value ni à la thésaurisation, n'a pas besoin de s'appuyer sur une théorie de la valeur. Qu'il soit vrai ou faux que la valeur des produits ait pour mesure le travail nécessaire à leur fabrication, il n'en est ni plus facile ni plus difficile d'adopter l'heure de travail moyen pour étalon monétaire universel

Digitized by Google

d'examiner les articulations logiques de théorie de la valeur et d'en éprouver la solidité. Or il n'est pas vrai que « la quantité de valeur des produits ait pour mesure la quantité de travail. Car la valeur des produits dépend aussi de l'abondance et de la rareté soit de la matière nécessaire à la production (que cette matière ait passé dans le produit ou qu'elle ait servi à le travailler) soit de l'ouvrier qui l'a façonné.

53. — Marx a donc posé un premier principe : « La substance de la valeur est le travail, dit-il ; la mesure de la quantité de valeur est la quantité de travail. » Il l'a faiblement démontré, à moins qu'on n'en trouve une démonstration dans ces propositions contestables : 1° Pour le spéculateur, toutes les qualités du produit employé comme marchandise sont « mises de côté », il ne reste que la quantité ; 2° Toutes les qualités diverses du produit étant mises de côté, la seule qualité commune à tous les produits est d'avoir coûté du travail ; donc la quantité prise en considération par le spéculateur est la quantité de travail que le produit représente.

Après avoir posé ce premier principe, Marx en pose aussitôt un second pour lequel on ne trouve même pas un essai de démonstration : La quantité du travail, c'est sa durée.

Il a été maintes fois critiqué. Tous les travaux de même durée, dit-on, n'ont pas même valeur. Ils sont inégalement pénibles ; la dépense de force, l'usure organique du travailleur sont très inégales. L'heure de travail d'un souffleur de verre, s'époumonnant à la gueule d'un four incandescent, vaut plus que celle de l'ouvrier qui n'a qu'à servir et surveiller une machine. C'est la machine qui travaille, se fatigue et s'use ; le surveillant s'assure, d'un coup d'œil jeté par intervalles, qu'elle fonctionne régulièrement ; il fait, à l'occasion, un geste peu fatigant de graissage ou de réglage.

En 1898, je fis cette objection à Jaurès, que je rencontrai dans une rue de Toulouse, alors qu'il venait d'adhérer publiquement à la formule des *Trois Huits* (8 h. de travail, 8 h. de sommeil, 8 h. de loisir). Il en reconnut aussitôt la justesse, sans hésitation ni embarras. « C'est, dit-il, une affaire de mise au point. Il est évident que le travail ne doit ni ne peut être mesuré à sa seule durée, sans tenir compte de sa qualité. Ce

Digitized by Google

ne serait pas juste ; ce ne serait pas même possible, car on ne trouverait plus de travailleurs pour les travaux pénibles. Mais nous avons besoin, pour la propagande de nos idées, de ces formules nettes, courtes, frappantes, qu'on arbore comme un drapeau. Dans l'application, chacun sait bien qu'elles perdront de leur raideur pour se plier à la nature des choses. Il est sous-entendu et, en fait, nul ne s'y trompe, que le nombre *huit* ne peut exprimer ici, dans les trois cas, que des moyennes. » Ainsi parla Jaurès, qui était un sage et un *modéré* et qui devait la haute autorité qu'il avait dans son parti beaucoup moins à son éloquence qu'à sa sagesse et à sa raison modératrice. En le perdant, le socialisme français semble avoir perdu son intelligence, sa conscience et son cœur.

Un marxiste pourrait faire une réponse analogue. On peut même dire que Marx l'a déjà faite et que les paroles de Jaurès que je viens de rapporter sont du marxisme pur. Dans un paragraphe de la section II du chapitre I (p. 71) qui est intitulé : « Réduction de tous les travaux à une certaine quantité de travail simple » il reconnaît que les travaux sont plus ou moins *pénibles* et plus ou moins *compliqués*. « Quand nous parlons du travail humain au point de vue de la valeur, nous n'envisageons que le travail simple, c'est-à-dire la dépense de la force simple que tout homme ordinaire, *sans éducation spéciale*[1], possède dans son organisme. Le *travail simple moyen* varie, il est vrai, suivant les pays et suivant les époques ; mais il est toujours déterminé dans une société donnée. Le *travail supérieur* n'est que du travail simple multiplié ; il peut toujours être ramené à une quantité plus grande de travail simple : une journée, par exemple, de travail supérieur ou compliqué à deux journées de travail simple. »

Ce texte signifie qu'en régime socialiste on prendra pour unité de mesure du travail la durée, non d'un travail quelconque, mais d'un certain travail-étalon, qui puisse être estimé *simple* et *moyen*, et que c'est par rapport à l'heure ou à la journée de ce travail-là qu'on estimera la valeur de tous les autres travaux. Pour être clair, il est sans doute préférable d'écarter pour un instant les notions obscures de travail

1. Ici K. Marx semble avoir pensé à ce travail accumulé dont nous avons parlé plus haut, qui rend le travailleur capable d'exécuter un travail « supérieur » et fait de sa personne même un capital.

Digitized by Google

« simple » et de travail « compliqué » et de retenir celles de travail « moyen » et travail « supérieur ». Travail moyen paraît vouloir dire travail moyennement pénible : c'est « la dépense de la force simple que tout homme ordinaire, sans éducation spéciale, possède dans son organisme ». Le travail supérieur est celui qui exige une force supérieure à la moyenne, celui qui entraîne plus de fatigue, plus d'usure organique, celui qui comporte plus de risques. Ainsi les journées du souffleur de verre compteront double. Le peintre qui manie la céruse, le mineur qui travaille sous la terre dans les solfatares, celui qui trempe les allumettes dans le phosphore auront droit à plus d'heures de travail qu'ils n'en auront effectué, parce que leur travail, en raison de la difficulté, de la fatigue ou du danger, a une valeur supérieure à la moyenne. Il y aura sans doute aussi des travaux inférieurs, ceux qui ne comportent ni effort, ni fatigue, ni danger et sont même attrayants. L'ouvrier qui surveille une machine et n'a guère qu'une obligation de présence devra faire deux journées pour en gagner une. En somme, ce qu'il s'agit de mesurer, c'est la *charge* du travail, en rapportant à un travail moyen des travaux qui pèsent fort inégalement sur les épaules des hommes.

En régime socialiste, l'organisation du travail reposera sur une évaluation de toutes les espèces de travail par rapport à l'heure ou à la journée de travail moyen. Qui sera chargé de faire cette évaluation ? Comment y procédera-t-il ? Comment la fera-t-il accepter ? K. Marx et les socialistes semblent estimer que ces questions sont prématurées. Il sera sans doute temps de les poser quand la lutte des classes sera terminée par le triomphe du prolétariat. — Mais le prolétariat a triomphé en Russie...

K. Marx a mêlé, dans son exposé, travail « simple » et travail « moyen », travail « compliqué » et travail pénible, ces deux dernières espèces étant réunies sous le concept de travail « supérieur ». Il n'avertit pas son lecteur de ce qu'il entend par travail « simple » et travail « compliqué ». Mais les mots « sans éducation spéciale », intercalés dans la phrase un peu obscure que nous avons citée, semblent indiquer que c'est précisément cette éducation spéciale du travailleur, cet apprentissage, cette capitalisation du savoir et de l'habileté qui complique la question de l'évaluation du travail.

Digitized by Google

Le travail supérieur, nous l'avons vu, est le travail supérieurement pénible, celui dans lequel il y a plus d'effort, plus d'usure et plus de danger. Mais c'est aussi celui qui, grâce aux dons naturels ou acquis du travailleur, exécute plus de produits ou des produits meilleurs que le travailleur moyen dans le même temps. La notion même de *travail moyen* implique qu'il y a des travaux qualitativement différents, qui ont pour des durées égales des valeurs inégales, d'où la nécessité de réduire ces valeurs à une moyenne, si l'on veut mesurer le travail par sa durée. Mais, pour établir cette moyenne, ne faut-il pas le mesurer autrement que par sa durée ? Ne faut-il pas le mesurer par l'échange, par le salaire, en le rapportant à la monnaie d'or et d'argent ? Ne dites pas que cette détermination des valeurs de travail par rapport au travail moyen est impossible. K. Marx vous a répondu : « L'expérience montre, a-t-il écrit, que la réduction de tous les travaux à une quantité d'une seule et même espèce de travail se fait partout tous les jours ». Oui, certes, mais elle se fait par le marchandage du travail. Elle ne peut pas se faire autrement. Or n'est-ce point précisément cette expérience-là que le marxisme veut supprimer ? Il continue : « Les marchandises les plus diverses sont uniformément exprimées en monnaie, c'est-à-dire dans une certaine masse d'or et d'argent. Par cela même, les différents genres de travail dont ces marchandises sont le produit, pour si compliqués qu'ils soient, sont ramenés, dans une proportion quelconque, au produit d'un seul et même travail, le travail qui fournit l'or ou l'argent, dont tous représentent seulement des quantités différentes » (p. 72). Or ce mode d'évaluation, le marxiste veut l'abolir ; sur quelles mesures établira-t-il donc sa moyenne ? Cette évaluation des travaux inégaux qui se font tous les jours, c'est l'inégalité des salaires. Elle se fait par rapport à un produit unique, employé comme monnaie, c'est-à-dire comme étalon de mesure. La pensée de Marx est qu'elle se ferait tout aussi bien par rapport à un autre étalon de mesure puisque — et nous avons montré que c'est une erreur — la valeur de l'or, comme de tout autre produit, est la quantité de travail qu'il faut pour aller le chercher dans le sol et le transformer en pièces, c'est-à-dire l'extraction, le transport, l'affinage et la frappe. — Cependant le même effort peut ne pas donner le même résultat : si un chercheur d'or faisait exacte-

Digitized by Google

ment les mêmes opérations et si on lui montrait que le métal qu'il a, au prix de tant de peines, extrait du sol et transformé en pièces n'est que du cuivre, ce cuivre n'aurait pas la valeur de l'or.

Mais quand même il n'y aurait pas cette objection, il y en aurait une autre. Le but du système est de substituer à l'étalon de mesure actuel, qui est une quantité de travail incorporée à un produit, le métal précieux extrait du sol et monnayé, par suite capable de circuler indépendamment du travailleur, un autre étalon de mesure, une autre monnaie, l'heure ou la journée de travail, certifiée de telle manière qu'elle soit inséparable du travailleur et ne puisse être utilisée que par lui. Cette monnaie-là ne pourra plus servir de « marchandise » ; elle ne se prêtera plus à la « plus-value », à la « thésaurisation », au « capitalisme ». Mais il faudra établir la valeur de chaque travail par rapport au travail moyen, lui attribuer un coefficient, plus grand que l'unité pour les travaux supérieurs, plus petit que l'unité pour les travaux inférieurs au travail moyen. Or ce coefficient il est impossible de l'établir autrement que par la concurrence des offres et des demandes des travaux et des salaires sur un marché libre, concurrence qui n'existe plus si la monnaie qui mesure ces valeurs n'est pas indépendante de la personne du travailleur. Ce coefficient qui, comme le dit K. Marx, « s'établit partout et tous les jours », on le trouvera dans le *prix du marché,* puisque, de son aveu même, « la valeur n'apparaît que dans l'échange » (Ch. I, III, p. 72). Or rien n'est plus essentiel au système que la suppression de la monnaie, du marché, de la concurrence, de l'échange, car tant que le marché existe, marché des produits ou marché du travail, rien ne peut empêcher l'épargne, la capitalisation, la « plus-value ».

54. — Cette *plus-value,* conséquence inévitable de la monnaie, consiste en ceci : « qu'il sort de la circulation plus d'argent qu'il n'y en a été jeté » (Ch. IV, p. 100). Le spéculateur achète pour revendre. Or l'échange de la forme < argent-marchandise-argent > n'a de raison d'être que dans la différence quantitative des deux sommes d'argent ; on n'achète que pour revendre plus cher, Si, par exemple, le spéculateur achète pour 100 louis 2000 livres de coton et les revend

Digitized by Google

110 louis, la plus-value est ce surcroît de 10 louis. « Non seulement la valeur avancée se conserve dans la circulation, mais encore elle y devient plus grande, et c'est là ce qui la transforme en capital. »

La critique de cette théorie a été faite maintes fois ; je n'en parle que pour mémoire. K. Marx a cru voir dans la plus-value l'origine du capital, et de plus il a cru que la plus-value était le résultat de la circulation.

D'où pourrait bien venir cet accroissement de la richesse sans aucune production et par le seul fait de la circulation ? Quelle est cette génération spontanée, cette création *ex nihilo* ? Si un spéculateur achète 100 louis 2000 livres de coton, quel autre spéculateur lui offrira 110 louis de cette marchandise qu'il peut se procurer, lui aussi, pour 100 louis ? On revend 110 louis ce qu'on a acheté 100 louis lorsque, dans l'intervalle, le cours du marché a monté. L'art du spéculateur a été de prévoir la hausse. Parmi ceux qui parient aux courses, les uns, le grand nombre, sont de simples joueurs, qui tentent la chance, sans y entendre malice, avec plus de chances de perdre que de gagner, car ce sont eux qui paient les frais des courses; les autres sont des spéculateurs. Ils ont, ils croient avoir, ils cherchent à avoir des « tuyaux », c'est-à-dire des renseignements connus d'un petit nombre, ignorés de la foule, sur les performances des chevaux ; ils sont ou se croient plus capables que le commun des parieurs de prévoir le résultat probable de la course. Ainsi les spéculateurs, avertis de ce que tout le monde ignore, prévoyant la hausse ou la baisse, achètent des marchandises avant qu'elles ne haussent, en vendent avant qu'elles ne baissent. Il peut y avoir là un moyen de s'enrichir, mais on ne peut y voir l'origine du capital. Car il est de l'essence de ce genre de spéculation d'être exceptionnelle : elle repose sur le fait qu'un seul ou quelques-uns seulement savent ce que tous les autres ignorent.

Lorsqu'un trafiquant revend 110 louis le coton qu'il a acheté 100 louis, et cela sans que le cours ait monté, c'est qu'il en a, par un moyen quelconque, augmenté la valeur. Ou bien il a fait subir à la marchandise quelque transformation industrielle, ou bien il l'a transportée, ou bien il lui a fait une publicité, ou bien il a découvert quelqu'un qui en avait

Digitized by Google

besoin et l'a mis en relation avec celui qui l'offrait. Quand l'augmentation de valeur n'est pas due à la hausse du prix, elle est la rémunération de quelque service rendu. L'argent, par lui-même, ne fait pas de petits[1]. Cette idée, qu'il puisse y avoir création de richesse sans production et accroissement de valeurs sans service rendu est déjà étonnante de la part d'un esprit aussi pénétrant et clairvoyant qu'Aristote[2]. Mais qu'une telle idée puisse encore être prise au sérieux de notre temps, c'est plus étonnant encore. Chacun sait, aujourd'hui, que, pour qu'il y ait intérêt, il faut qu'il y ait, non pas échange, mais avance : l'intérêt est à la fois rétribution d'un service, compensation d'une privation et assurance contre un risque. S'il est en économie politique une vérité bien établie et chaque jour confirmée par les faits, c'est l'impossibilité de verser dans la circulation une nouvelle quantité de monnaie qui ne représente ni des produits ni des services. Cela est vrai du papier-monnaie, représentatif de monnaie métallique. Cela ne l'est pas moins de la monnaie métallique elle-même : chaque fois qu'elle augmente en quantité, soit sur un marché donné, soit sur le marché mondial, son pouvoir d'achat diminue. Elle mesure la valeur de la richesse humaine, elle ne la crée jamais. Tout accroissement de richesse est l'apport d'un produit ou d'un service.

55. — Pourquoi K. Marx est-il difficile à comprendre ? Est-ce notre faute ou la sienne ?

C'est, disent ses partisans, que son génie nous dépasse. Sa

1. « Le mouvement continuel du gain, toujours renouvelé par le lancement continuel d'argent dans la circulation, la plus-value *créée* par la valeur, tel est le but ultime [du spéculateur]. La valeur d'usage ne le préoccupe pas ; pour lui, marchandise et argent ne fonctionnent que comme des formes différentes de la valeur qui, en changeant sans cesse de forme, *change aussi de grandeur* et semble avoir acquis la propriété de *faire des petits*... » (*Ibid.*, p. 101).

2. Arist. *Pol.* I, 7. « Le signe monétaire a été inventé pour faciliter les échanges ; l'usure (ὁ τόκος) le rend productif par lui-même et c'est de là qu'elle a tiré son nom ; car, de même qu'un être engendre son semblable, de même l'usure est monnaie qui engendre monnaie. » Le nom grec de l'intérêt, ὁ τόκος, vient de τίκτω, engendrer. Les chapitres 5, 6 et 7 du livre I de la *Politique* d'Aristote contiennent une distinction entre le trafic naturel et bienfaisant, qui est l'échange des services, résultant de la division du travail, et le trafic contre-nature et malfaisant, qui a pour but de s'enrichir sans produire, ce qui est le fait de l'usurier, qu'Aristote ne sépare pas du banquier, pas plus qu'il ne sépare l'usure du crédit. Cette distinction répond exactement à celle de Marx entre l'échange « produit-argent-produit » et l'échange « argent-marchandise-argent ».

Digitized by Google

pensée s'élève à des hauteurs où les intelligences moyennes ne peuvent la suivre, ou bien elle descend à des profondeurs où l'obscurité ne doit pas nous étonner et où il est naturel que les esprits ordinaires s'égarent.

Cela pourrait bien être aussi que sa pensée est trop informe et trop mal venue pour que notre raison s'en trouve satisfaite. Quand je n'ai pas compris une page de Marx, je la relis lentement, attentivement, en l'analysant jusque dans le moindre détail. J'y devrais alors trouver la pensée qui m'avait échappé ; j'y trouve, au contraire, les confusions d'idées et les incohérences logiques qui me font comprendre pourquoi je n'ai pas compris.

Ce livre, que beaucoup vénèrent comme un monument de science et qui n'est qu'un monument d'ignorance, paraît profond parce qu'il est obscur, de l'obscurité des choses qui ne sont pas assez ordonnées et raisonnées pour qu'on les comprenne. Cette obscurité l'a grandement servi ; grâce à elle, il est devenu le livre saint de la confession socialiste, la Bible du prolétariat. Car qu'est-ce qu'un livre saint, sinon un livre de mystères, un livre que la foule des fidèles ne peut lire et comprendre que par grâce spéciale, avec le secours et le commentaire des plus hautes lumières et des pontifes de l'Église ?

Le socialisme a été souvent comparé à une religion. Il en *est* une. Il a ses dogmes, avec leurs symboles, leurs formules sacrées, leur langue liturgique ; il a son orthodoxie, ses hérésies et ses schismes. Il a ses fidèles, ses apôtres, ses missionnaires, ses Pères de l'Église, ses saints, ses martyrs et ses confesseurs de la foi. Il a ses conciles, provinciaux, nationaux, *œcuméniques,* c'est-à-dire mondiaux. Il a son Saint-Office, son index, ses excommunications majeure et mineure. Il a ses cérémonies et ses rites, ses processions, ses pèlerinages, ses fêtes carillonnées et surtout chômées. Mais sa ressemblance la plus profonde avec la religion est que la foi socialiste, comme toute foi religieuse, consiste à adhérer à la doctrine sans la connaître. Les « militants » du parti croient tout ce que l'Église socialiste enseigne ; ils croient les yeux fermés, sans savoir ce qu'ils croient. Quel besoin ont-ils d'entrer dans le détail des dogmes, puisqu'en principe ils les admettent tous ?

Digitized by Google

J'ai voulu faire une enquête auprès des socialistes que j'ai rencontrés. Je n'en ai jamais trouvé un qui répondît à cette question : Qu'est-ce que le socialisme ? La doctrine, pensent-ils, sans doute nous ne la connaissons guère, mais nos chefs la connaissent. Elle est exposée dans de gros livres très difficiles que nous ne lisons pas parce qu'en général nous lisons peu et que nous préférons des livres moins austères ; mais nos chefs les ont lus. Si nous lisions ces livres, peut-être serions-nous incapables de les comprendre, mais nos chefs les comprennent. Ce que nous savons, c'est que le socialisme doit conduire à la libération du prolétariat. Que nous faut-il de plus? La doctrine, c'est l'affaire des savants, des théoriciens du parti. On dit qu'elle est tout à fait *scientifique ;* or il faut avoir le respect de la science ?

Scientifique ? Pour le savant, est scientifique ce qui est intelligible ; pour l'ignorant, est scientifique ce qu'il est incapable de comprendre. — Le respect de la science? Eh non ! il ne faut pas avoir le respect de la science. Rien n'est plus contraire à l'esprit de la science que le respect. Ce qui fait la valeur de la science, c'est qu'on ne la respecte pas, c'est qu'on ne se lasse jamais de la révoquer en doute, de la soumettre à la critique, de la contraindre à se défendre. Croire et savoir sont choses absolument opposées et incompatibles. Il faut être sceptique, l'être le plus qu'on peut ; on ne le sera jamais assez. La certitude ne devient légitime qu'au moment précis où le doute devient impossible. Le socialisme n'est pas scientifique, car il a des fidèles. La science n'en a pas.

L'esprit fumeux de K. Marx n'a apporté qu'obscurité et aveuglement. L'obscurité engendre le dogme, car, quand vous ne pouvez comprendre, on vous demande de croire et la foi, c'est l'aveuglement. Il y aurait pourtant de si belles choses à faire pour mettre plus de justice et plus d'humanité dans les relations entre le capital et le travail ! A cela le pire obstacle c'est le socialisme, dont Marx est le principal et presque l'unique docteur. Et voyez les conséquences de l'aveuglement ! En Russie, lorsque les révolutionnaires voulurent construire la société nouvelle selon les principes du marxisme, ils ont constamment échoué. Mais, profitant des leçons de l'expérience, ils sauvent leur œuvre en abandonnant un à un les principes marxistes et en rétablissant progressivement ce

Digitized by Google

qu'ils avaient d'abord condamné et proscrit. Mais les socialistes de tous les pays ne tirent aucun enseignement de cette formidable leçon de choses. D'autre part, chez nous, ils ont à peine prêté attention à l'œuvre de libération du prolétariat, accomplie par J.-B.-A. Godin au Familistère de Guise, en vertu de principes qui ne sont pas ceux de Marx [1], mais ceux d'une saine et claire économie politique. Or cette œuvre prospère depuis soixante-sept ans, sans révolution, au sein de la « société capitaliste » et survit depuis trente-huit ans à son fondateur [2]. Les socialistes n'ont su tirer aucun enseignement de cette autre leçon de choses [3].

Il faut reconnaître que leurs adversaires n'en ont pas profité davantage.

1. Le familistère a été fondé en 1859.

2. J.-B.-A Godin est mort en 1888.

3. Le Familistère de Guise n'est pas une institution marxiste, ni socialiste en aucune manière, car

1° bien qu'il fasse une très large place à la propriété collective des biens et à la coopération des travailleurs, il ne porte aucune atteinte à la propriété individuelle.

2° il admet le capital, la rémunération du capital, la propriété individuelle du capital.

3° il ne pousse pas à la lutte des classes. Au contraire, il réalise l'harmonie des classes. Disons mieux : il les supprime ; la nécessaire et rationnelle division du travail y est une collaboration des travailleurs et n'y prend jamais le caractère d'une division en classes : là pas de « barrière » et de « niveau » pas davantage. Le Familistère est une institution de paix, tandis que le socialisme est une machine de guerre.

Digitized by Google

EXERCICE VI

L'UTILITARISME.

I. — La « maximisation du bonheur ».

56. — Un exposé de la morale utilitaire devrait être fait de jugements de valeur et de raisonnements qui les démontrent. Les maîtres de la doctrine nous laissent à cet égard une déception. On trouve dans leurs écrits l'énoncé très net de leurs thèses principales ; on n'y trouve guère la démonstration de ces thèses. Bentham et Stuart Mill, dont les autres écrits manifestent une pensée si vigoureuse et si profonde, ne font guère, dans leurs livres de morale, que la critique des doctrines adverses. Au lieu d'exposer des résultats positifs auxquels les aurait conduits, par de longues méditations, la force de la logique, ils s'en tiennent à l'attitude polémique, se font les avocats d'une conviction faite d'avance, les apologistes d'une foi, et leur système de défense est surtout de prendre en flagrant délit de fausseté ou d'absurdité la secte adverse[1]. Aussi, malgré le grand respect qu'on doit à de tels hommes, autant pour l'élévation de leur caractère et la beauté de leur vie que pour la supériorité de leur intelligence, on est obligé de reconnaître qu'en morale ils raisonnent peu et assez mal.

57. — Bentham s'est fait le défenseur de deux thèses bien différentes : 1° La première, qui sert de principe à ses travaux juridiques aussi bien qu'à ses doctrines morales, et qui est proprement l'*Utilitarisme*, s'énonce ainsi : *Il n'y a pas d'autre bien que l'utile, d'autre mal que le nuisible.* Notons que

1. Bentham s'insurge avec une particulière énergie contre l'enseignement traditionnel des universités anglaises (*Compendium* d'Oxford).

Digitized by Google

cette formule ne spécifie pas à qui le bien est utile, à qui le mal est nuisible. Elle ne contient pas, même implicitement, le principe de la morale de l'intérêt personnel, si bien que l'utilitarisme pourrait s'incorporer à la morale de la justice et du devoir, à la morale de Kant, à la morale chrétienne. Le principe de la justice, *alteri ne facias*, etc., pourrait s'énoncer: Que tes actions ne soient pas plus nuisibles à autrui que tu ne désires qu'elles te soient nuisibles à toi-même; — Que tes actions soient aussi utiles à autrui que tu désires qu'elles te soient utiles à toi-même. Bentham s'élève avec énergie contre toutes les formes, avouées ou déguisées, de l'*ascétisme*, pour qui la vertu pourrait être un bien même si elle n'était pas bienfaisante, le vice un mal même s'il était inoffensif, qui va même jusqu'à faire de la douleur un bien, à cause qu'il y a du mérite à la supporter, du plaisir un mal (surtout du plaisir sensuel) parce que l'action qui le cause reçoit sa récompense! — Bentham est l'adversaire déclaré de toute doctrine mystique ou sentimentale. Son empirisme, qui est en même temps, qui est par-dessus tout un rationalisme, exige que les règles morales se démontrent (hélas! les démontrera-t-il?); or c'est un *postulat* de sa pensée qu'elles ne peuvent se démontrer que par le principe utilitaire. Et il réunit sous le nom générique d'*intolérance* toute doctrine qui prétend imposer aux hommes des devoirs ou les gratifier de droits au nom de quelque autre principe que celui de l'utilité. Comment, en effet, prouver qu'une action est bonne, sinon par ses heureux effets? qu'une autre est mauvaise, sinon parce qu'elle fait souffrir? Qui repousse cet unique moyen de preuve ne peut qu'imposer des prescriptions ou des interdictions arbitraires. « C'est votre devoir, nous dit-il, de faire ceci, de ne pas faire cela. — Pourquoi? — Parce que tel est mon sentiment! » Il ne peut pas donner d'autre raison. « Lorsqu'on lui demande ce qui constitue la vertu d'un acte, la seule réponse à une question si importante sera: Cet acte est vertueux parce que je pense qu'il l'est, et sa vertu consiste en ce qu'il a en sa faveur ma bonne opinion »[1]. Ainsi sera bien obligé de raisonner quiconque se réclame d'un principe mystique ou sentimental tel que raison, nature, justice, loi naturelle, droit naturel, sens

1. *Déontol.* t. I, p. 169.

Digitized by Google

moral, conscience, etc. Bentham, qui fut l'ami des « philosophes » français, qui applaudit à notre Révolution, qui fut reçu avec de grands honneurs par la Convention et gratifié du titre de citoyen français, blâme avec passion le rationalisme et l'idéalisme des principes révolutionnaires et se livre à une critique acerbe de la *Déclaration des Droits*[1]. Il ne fait pas fi de la justice, mais, si elle est bonne, c'est parce qu'elle est utile, tandis que l'injustice est nuisible; après tout, elle n'est peut-être pas toujours bonne: il est possible qu'une certaine part d'injustice soit nécessaire pour réaliser le plus de bonheur possible pour le plus grand nombre possible. « S'il était prouvé qu'un mal, consistant en un surplus définitif de souffrance, a été le résultat de telle ligne de conduite donnée, et qu'il fût convenu que cette ligne de conduite doit être qualifiée de *juste*, la seule conséquence à en tirer serait que la *justice* et la *vertu* peuvent être opposées l'une à l'autre, et qu'être juste, c'est être immoral » (*Déont.*, 2e partie, ch. I, t. II, p. 73).

L'ordre de la nature et l'ordre de la justice sont, en effet, entièrement hétérogènes. La justice est un idéal qui a son origine dans la raison de l'homme et ne peut descendre dans le réel que par la volonté raisonnée de l'homme. Mais, si la nature ignore la justice, il n'est pas permis à la justice, œuvre de l'intelligence, d'ignorer la nature. La justice abstraite et théorique deviendrait malfaisante et meurtrière et cesserait par conséquent d'être juste si l'intelligence voulait l'appliquer sans tenir compte de l'ordre de la nature, par exemple des conditions de vie et de prospérité des êtres. Le devoir est donc de faire passer dans l'ordre de la nature la quantité de justice qu'elle peut recevoir et supporter.

L'utilité est également le principe qui domine tous les travaux de Bentham sur le droit civil, pénal, politique, travaux qui demeurent son principal titre de gloire et son œuvre véritable. Pour lui le principe utilitaire doit bannir tout autre principe juridique. Nous venons de voir qu'il fonde la justice elle-même; on pourrait dire qu'il la *justifie*, et que la justice est injuste quand elle n'est pas utile[2]. C'est ainsi que l'avantage de l'égalité peut être compensé et au delà par l'incon-

1. On la trouve à la fin de l'édition française des *Sophismes parlementaires*.
2. Voir notre *Justice et Liberté*, p. 43.

Digitized by Google

vénient de la contrainte. La législation pénale doit écarter toute idée de justice rémunératrice : la peine ne vaut que par la crainte qu'elle inspire ; elle a pour but unique de contrebalancer l'intérêt que le criminel croit avoir à nuire à son prochain. L'utilité seule doit déterminer ce qu'il faut, ce qu'il ne faut pas punir ; la qualité et la quantité de la peine doivent être estimées d'après la prévision ou la constatation de son efficacité.

Le principe utilitaire en suppose lui-même un autre. Car *utile* ne peut se dire que d'un moyen, et un moyen ne se conçoit que par rapport à une fin. La fin, pour Bentham, c'est le *bonheur*. Est utile toute action qui a pour conséquence d'accroître le bonheur, nuisible toute action qui a la conséquence contraire. Toute action a généralement des conséquences multiples, les unes bonnes, les autres mauvaises. En outre, on évalue les actions par comparaison. Une action est meilleure qu'une autre lorsqu'en faisant la somme totale des effets heureux ou malheureux de l'une et de l'autre, celle-ci se trouve entraîner, tout compte fait, un plus grand accroissement ou une moindre diminution du bonheur total que celle-là. Donc *utile* veut dire *utile au bonheur général;* c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre fin digne d'être poursuivie que le bonheur. Or de ce principe Bentham n'a donné ni même tenté aucune démonstration. Sans doute, il ne pensait pas qu'il fût seulement possible de le mettre en doute. — Enfin, le bonheur, qu'il se représente comme une tonalité émotive générale de la vie ou d'une période de la vie, ne peut être fait que de plaisirs et troublé que par la douleur ; c'est-à-dire qu'il n'y a, en dernière analyse, d'autre bien véritable que celui qu'on ressent et dont on jouit : le *plaisir;* de même il n'y a d'autre mal que la douleur. « Ce n'est que par référence aux peines et aux plaisirs qu'on peut attacher une idée claire aux mots de vertu et de vice[1]. » — « Otez le plaisir, et de ce qui restera vous ne ferez pas du bonheur. Autant vaudrait essayer de bâtir un palais avec de la fumée et des brouillards[2]. » De ce second prin-

1. *Déont.* t. I, p. 171.

2. *Ibid.* p. 216. — Il faut, on ne devrait pas avoir besoin de le dire, — prendre en compte toutes les qualités de plaisirs et de peines. Cependant on a reproché à la morale de Bentham d'être « une morale de pourceau ». A quoi Stuart Mill a justement répondu : « C'est faire gratuitement injure à la nature humaine que de la supposer incapable d'autres plaisirs que ceux des pourceaux. »

Digitized by Google

cipe encore, Bentham n'a donné ni tenté aucune démonstration. Il est important de noter que ce plaisir qui fait la valeur de l'utile, comme la fin fait la valeur du moyen, n'est pas nécessairement le plaisir de celui qui agit. Bentham fait entrer dans l'estimation des plaisirs ce qu'il appelle leur *étendue*, c'est-à-dire « le nombre des personnes placées sous leur influence ».

La meilleure action est celle qui tend à réaliser « le plus grand bonheur possible *pour le plus grand nombre possible*[1] ». Il n'y a de bien que celui que quelqu'un ressent, dont quelqu'un jouit ; il n'y a de mal que celui dont quelqu'un souffre. Mais il n'est pas ici question d'intérêt personnel. Est bon tout ce qui introduit dans la nature, pour qui que ce soit, plus de bonheur. C'est ce que Bentham a appelé le principe de la *maximisation du bonheur*.

2° La seconde thèse, que l'on a souvent considérée comme la thèse essentielle de l'utilitarisme, et qui doit en être distinguée, est que l'intérêt de l'individu est de prendre pour fin de ses actions l'intérêt du plus grand nombre. « Tout homme agit en vue de son *propre* intérêt... La tâche du moraliste éclairé est de *démontrer* qu'un acte immoral est un faux calcul de l'intérêt personnel[2]. » (Mais où est cette démonstration ?) C'est le principe de la morale de l'*intérêt bien entendu*, qu'il ne faudrait pas confondre avec l'utilitarisme. Bentham (ni d'ailleurs aucun autre) n'a jamais démontré ce principe dans son universalité ; et, tant qu'il n'est pas démontré, nous ne savons pas s'il est vrai. Bentham a seulement indiqué des cas où, de prime abord, l'intérêt individuel peut sembler opposé à l'intérêt général, tandis qu'un examen plus complet des faits, une appréciation plus juste des valeurs, surtout une psychologie plus avertie, qui voit plus profond et plus loin, font découvrir qu'ils s'accordent. S'ils ne s'accordent pas, l'intérêt personnel l'emporte : « L'intérêt personnel, dit-il, peut, dans certains cas, se trouver en hostilité avec les sympathies bienfaisantes et, dans de telles occurrences, il faut que

1. « Cette formule fut fournie à Bentham par Priestley, qui l'employa, en 1768, dans son *Essai sur le Gouvernement*, où il définissait le but du gouvernement « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Bentham l'employa pour la première fois en 1822, dans son *Projet de Codification*.

2. *Déont.* 1e partie, ch. 1 ; t. I, p. 19.

Digitized by Google

ces dernières succombent. Il n'y a pas de remède ; elles sont les plus faibles. » C'est alors que la législation pénale est nécessaire pour « rétablir la parité entre l'intérêt social et l'intérêt personnel ». Encore est-elle nécessaire surtout parce que les hommes, mal éclairés, comprennent mal leur intérêt personnel. Ces cas où l'intérêt personnel l'emporte vraiment sur l'intérêt social sont heureusement très rares : « Car il est rare qu'un mal quelconque soit infligé sans qu'il y ait réaction de la part de celui qui en est victime ». Nous avons intérêt à vivre en paix avec les hommes et pour cela il faut commencer par se bien garder de leur faire la guerre.

« L'arbre de la vertu est divisé en deux grandes tiges sur lesquelles croissent toutes les autres branches de la vertu. » (t. I, p. 170.) La *prudence* est l'ensemble des vertus qui tendent à assurer le bonheur personnel, la *bienveillance effective,* l'ensemble de celles qui tendent à respecter ou à procurer le bonheur d'autrui. Il y a une *prudence personnelle,* dans laquelle est comprise l'hygiène, et une *prudence extra-personnelle* qui consiste surtout à ne pas se faire d'ennemis. Il y a une *bienveillance effective-négative,* assez difficile à distinguer de la prudence extra-personnelle et qui répond à la justice de la morale classique, et une *bienveillance effective-positive,* qui répond à la charité. En somme, ces vertus ont pour but de se faire aimer afin d'être plus heureux. La tige bienveillance est un rameau de l'arbre de la vertu ; la tige prudence en est le tronc principal. La prudence est, en somme, l'unique vertu.

Il reste une certaine obscurité dans la pensée de Bentham. Des deux principes qu'il nous faut bien distinguer, puisque l'un concerne la définition du bien, le principe de la maximisation du bonheur, et l'autre les motifs de l'action, le principe de l'intérêt bien entendu, le premier domine toute l'œuvre de Bentham ; c'est pour lui qu'il a combattu toute sa vie. Il ne s'est occupé de l'autre qu'incidemment. Et souvent, quand il s'agit de plaider pour le second, c'est le premier qu'il invoque. « Perdre de vue son propre bonheur ne serait pas vertu, mais folie... Supposons qu'un homme, pour procurer à quelqu'un une certaine somme de plaisir, renonce pour lui-même à une somme de plaisir plus considérable, ce ne serait pas de la vertu, mais bien de la folie ; ce ne serait pas de la bienveillance effective, mais un faux calcul. La somme du bonheur général

Digitized by Google

en serait diminuée. » (*Déont.*, 1re part., chap. XIV; t. I, p. 231.) « Il n'y a rien d'ajouté au bonheur si la prudence perd plus que la bienveillance ne gagne. » (*Ibid.*, p. 229.) Ce que nous voudrions savoir, c'est si, selon Bentham, un homme devrait se donner quelque peine, faire quelque sacrifice pour contribuer à augmenter le bonheur général, alors qu'il serait sûr de ne jamais participer personnellement à cette augmentation. N'est-ce pas là ce qui serait de sa part une « folie » ? Mais Bentham, qui croit résoudre toutes les difficultés par son principe de la maximisation du bonheur, ne considère pas ce cas; il aime mieux considérer celui où la somme du bonheur général n'est pas augmentée; alors la solution n'est pas douteuse; elle ne comportait aucune difficulté. Le sacrifice a été vain; la peine a été stérile; quelle raison invoquerait-on pour les justifier ? Ainsi le vrai problème est esquivé. A la vérité, Bentham ne l'a jamais attaqué de front et soumis à un examen méthodique. Le principe utilitaire captive toute son attention.

Le but de la morale est de prouver l'accord entre le devoir et l'intérêt. Mais cela peut s'entendre de deux manières : Ou bien l'intérêt est l'intérêt du plus grand nombre. Il s'agit alors de montrer que si, d'une part, on détermine le bien d'après la raison impartiale et objective, si le bien est la justice et si la justice est la maxime qui peut être érigée en loi; si d'autre part on définit le bien par la maximisation du bonheur, on arrive par ces deux voies à des résultats concordants. La démonstration paraît assez facile. — Ou bien l'intérêt est l'intérêt de l'agent. Il s'agit alors de prouver que la maximisation du bonheur universel et la maximisation du bonheur individuel s'obtiennent par les mêmes voies. C'est plus difficile à établir. Bentham est enclin à nous donner la première preuve quand nous réclamerions la seconde.

II. — Le « calcul déontologique » de Bentham.

« La valeur des plaisirs et des peines peut être estimée par leur *intensité*, leur *durée*, leur *certitude*, leur *proximité* et leur *étendue*... Leur étendue concerne le nombre des personnes placées sous leur influence. » (J. Bentham, *Déontologie*, 1re p., ch. IV; t. I, p. 77 de l'édition française.)

58. — L'action la meilleure est celle qui entraîne le plus

Digitized by Google

grand excès de la somme des plaisirs sur la somme des souffrances, l'action la moins mauvaise est celle qui entraîne le moins grand excès de la somme des souffrances sur la somme des plaisirs, les conséquences de chaque action étant envisagées dans leur totalité. Si on affecte les plaisirs du signe +, les peines du signe —, l'action la meilleure est celle dont les conséquences réalisent la plus grande somme algébrique. C'est ce que Bentham appelle le principe de la *maximisation du bonheur*. Bentham prétend, en outre, que la maximisation du bonheur individuel coïncide avec la maximisation du bonheur universel.

Il importe donc de pouvoir, soit par des mesures, soit, à défaut de mesures, par des estimations, considérer les plaisirs et les peines comme des grandeurs et en faire la somme. « On peut, dit-il, définir le vice un faux calcul des probabilités, une estimation erronée de la valeur des plaisirs et des peines. C'est une *arithmétique morale* fautive, et nous avons la consolation de savoir que, par l'application d'un juste criterion, il est peu de questions morales qui ne puissent être résolues avec une *exactitude* et une *certitude* qui approchent beaucoup de la rigueur d'une démonstration mathématique[1]. »

Bentham énumère cinq manières différentes de concevoir les plaisirs et les peines comme des grandeurs : l'*intensité*, la *durée*, la *proximité*, la *certitude* et l'*étendue*; il en ajoute plus loin deux autres : la *fécondité* et la *pureté*. Il ne paraît pas s'être embarrassé d'une difficulté que voici : Comme on ne saurait additionner que des grandeurs de même espèce, il faut attribuer à ces diverses sortes de grandeurs, pour les faire entrer dans un même compte, des coefficients d'importance. Car lequel vaut le mieux, d'un plaisir intense, mais court, ou d'un plaisir modéré, mais prolongé? Soient A et B deux plaisirs, I_A et T_A l'intensité et la durée de A, I_B et T_B l'intensité et la durée de B. Nous ne pouvons pas dire que la condition d'équivalence est que l'on ait

$$I_A \times T_A = I_B \times T_B$$

en sorte que, si A est trois fois aussi intense que B, l'équation serait satisfaite si B dure 3 fois autant que A; car ce serait sup-

1. *Déont.*, 1e partie, ch. VIII (fin); t. I, p. 156.

Digitized by Google

poser que l'intensité et la durée ont la même importance[1]. Or, non seulement on ne peut pas supposer qu'il en soit ainsi, mais il est probable que les coefficients attribués à l'intensité et à la durée devraient être différents pour des plaisirs et des peines de qualités différentes, différents aussi pour des personnes différentes.

Autre difficulté : le temps étant homogène et infini, ses accroissements se mesurent par des unités égales ; mais le temps de ma vie est limité : il me faut donc considérer comme équivalentes, non pas des durées égales, mais des fractions égales de ce qu'il me reste à vivre. De même, l'intensité des plaisirs et des peines comportant un maximum, si l'on pouvait définir des degrés d'intensité, ces degrés ne devraient pas être égaux, mais former une échelle décroissante, chaque degré étant une fraction égale de la distance qui le sépare de l'intensité maxima. Il en est de même de toutes les grandeurs qui ne comportent pas d'accroissement indéfini, mais tendent vers une limite. Supposons qu'un traitement médical vous promette un an de santé et que le traitement qui vous en promettrait deux ans coûte le double, vous ne vous déciderez point sans tenir compte du maximum de vos ressources. Si un an de santé vous coûte le centième de votre fortune, vous n'hésiterez pas à en sacrifier deux centièmes pour deux ans de santé. Mais si l'on vous en demande la moitié pour un an, vous ne donnerez peut-être pas la totalité pour deux ans ; car l'infirmité dont vous désirez être délivré est peut-être moins intolérable que l'absolue misère. La seconde moitié de votre fortune est égale à la première, mais la privation de la seconde moitié n'est pas du tout égale à la privation de la première.

Ces échelles formées d'unités régulièrement décroissantes ne sont pas tellement difficiles à construire quand il s'agit de qualités pour lesquelles on possède de bons moyens de mesure. Mais il y a d'autres difficultés encore. Ces échelles régulières ne pourraient s'appliquer qu'à la mesure de qualités homogènes pour lesquelles les différences de quantité n'entraîneraient pas d'altérations qualitatives. Mais il y a du nécessaire et du superflu. Il y a des biens qui sont l'objet, au-dessous

1. Il va de soi que l'intensité dont il est ici question est l'intensité du plaisir comme tel et non pas l'intensité de la sensation qui est agréable.

Digitized by Google

d'une certaine limite, d'un véritable besoin, au-dessus de cette limite, d'un simple désir. Mais toutes ces difficultés ne sont rien en comparaison de celles qui se rapportent à la mesure des intensités et à la détermination des coefficients d'importance de l'intensité et de la durée.

Le degré de *certitude*, c'est-à-dire la probabilité d'un plaisir ou d'une peine, n'est autre chose que ce que nous avons appelé *sûreté* des moyens. La sûreté d'un moyen, c'est la probabilité de la fin. Cette grandeur peut être évaluée et souvent même mesurée ou calculée (par exemple, les chances de succès d'une opération chirurgicale), au moyen des statistiques. Si vous habitez Lyon, vous avez chance de vivre douze ans de plus en allant loger à la Croix-Rousse, car la durée moyenne de la vie est de douze ans plus longue sur le plateau que dans la plaine. La probabilité de succès des moyens employés est une des choses qui donnent le plus de prise à la sagesse pratique. Mais dans quelle proportion la certitude d'un plaisir recherché doit-elle entrer en ligne de compte par rapport à son intensité ? Voici encore une question de coefficient d'importance ; et elle est singulièrement embarrassante. Ceux qui achètent des billets de loterie et, en général, les joueurs paient bien cher de bien faibles chances. Ils le savent. Mais ils aiment le plaisir du risque, en sorte que l'incertitude du bien poursuivi, loin d'en diminuer la valeur, ajoute, au contraire, aux motifs de le poursuivre. D'autres préfèrent la sécurité de biens médiocres. Sont-ils plus sages ? Répondre par l'affirmative serait postuler ce qui est en question, à savoir que la valeur de la certitude est plus grande que celle de l'intensité et vouloir faire de sa préférence personnelle la règle de la conduite des autres.

59. — Quant à la proximité c'est une tout autre affaire. Ce n'est pas une valeur à faire entrer dans le compte, c'est, au contraire, une illusion à exclure. Les valeurs des plaisirs et des peines sont, dit Bentham, grossies par la proximité, diminuées par l'éloignement. Si nous n'y prenons pas garde, nous sommes le jouet d'une sorte de perspective du temps. La perspective dans l'espace ne nous trompe guère parce que l'expérience du toucher et les perpétuels changements de points de vue qui résultent de notre mobilité nous ont exercés à juger de la *grandeur réelle* des objets d'après leur *grandeur apparente*.

Digitized by Google

Mais nous sommes beaucoup moins exercés à distinguer la *valeur réelle* des plaisirs et des peines — qui est indépendante de leur date, — de leur *valeur apparente* — qui dépend de leur proximité ou de leur éloignement. Nous « sauvons les apparences », qui sont le donné, en imaginant le réel ; nous le faisons pour la perspective des grandeurs dans l'espace, nous ne le faisons pas pour celle des valeurs dans le temps. La « prudence » consiste à *interpréter la perspective* des valeurs de plaisir et de peine, et cette prudence est véritablement une *vertu*. Car toutes les bonnes actions ne sont pas vertueuses ; on réserve ce nom à ce qui exige un effort, auquel l'inclination répugne mais que la raison conseille. « La vertu est appelée à s'exercer quand le moindre bien est grossi par sa proximité, et que le plus grand est diminué par l'éloignement » (*Ibid.*, p. 172). Elle consiste à empêcher « une erreur de calcul dans la somme du bonheur ».

60. — La morale de Bentham connaît deux vertus, la *prudence* et la *bienveillance effective* : « L'arbre de la vertu est ainsi divisé en deux grandes tiges sur lesquelles croissent toutes les autres branches de la vertu » (p. 170). L'une et l'autre est un sacrifice en vue d'une récompense : la prudence est le sacrifice de l'inclination présente à une récompense éloignée ; la bienveillance effective est le sacrifice de son propre plaisir à l'intérêt d'autrui, sacrifice qui revient à obtenir, en se servant de l'intérêt d'autrui une plus grande somme de plaisir pour soi-même. « Le sacrifice est positif quand on renonce à un plaisir, négatif quand on se soumet à une peine. »

La vertu de prudence se ramène donc, en somme, à cette chose unique : dissiper, en substituant le jugement de raisonnement au jugement de sentiment, l'illusion due à la proximité ou à l'éloignement.

Bentham n'a pas considéré les choses d'assez près. S'il est vrai, à peu près et en gros, que plaisirs et peines sont grossis par la proximité, diminués par l'éloignement, ce n'est pas par un simple effet du temps, comparable à celui de l'espace dans la perspective. En vertu d'une propriété géométrique des triangles semblables, pour que deux objets inégalement éloignés soient de même grandeur apparente, il faut que leurs grandeurs réelles soient proportionnelles à leurs distances. Cela est vrai

Digitized by Google

exactement. Mais vous ne diriez pas que, pour que deux plaisirs paraissent équivalents, s'ils doivent survenir à des échéances déterminées, leurs intensités doivent être proportionnelles à l'éloignement de ces échéances. Le plaisir prochain est difficile à sacrifier parce qu'il est *actuellement désiré* tandis que le plaisir éloigné ne l'est pas. Si vous m'offrez pour ce soir un bon dîner, avec huîtres, langouste, truffes, vieux bourgogne, perdreau, fromage fin, fruits choisis, l'eau m'en vient à la bouche ; je fais claquer ma langue sur mon palais ; me voilà tout affriandé. Vous auriez beau me détailler le menu d'un dîner que vous formez le projet de m'offrir l'année prochaine ; à moins que nous ne soyons à la Saint-Sylvestre, il est vraiment trop tôt pour que je me mette en appétit. Le plaisir prochain paraît grossi parce qu'il est *actuellement tentant* et qu'il y a une occasion à saisir. La peine prochaine paraît grossie parce qu'elle est *actuellement menaçante* et qu'il est urgent de prendre des mesures soit pour l'éviter, s'il en est temps encore, soit pour la supporter. La mort nous effraie quand les causes qui doivent la produire — par exemple la maladie ou la guerre — sont déjà à l'œuvre, quand nous savons qu'elle est en marche et que nous en suivons l'approche progressive. Nous ne sommes pas vraiment émus par la certitude que nous mourrons un jour. Le plaisir et la peine imminents nous obligent à nous occuper d'eux. Le grossissement par la proximité résulte de ce que *l'action est engagée*. Il n'est pas progressif et proportionnel au temps ; il est subit. Il se produit au moment où le sujet *s'avise* d'une occasion de plaisir ou d'une menace de peine.

La grandeur réelle des plaisirs et des peines est indépendante du temps où ils surviennent, mais notre esprit peut avoir la vue longue ou courte. Il est généralement myope et ne les aperçoit que de près, si « le déontologue » ne lui a mis sur le nez les lunettes de la réflexion, de l'expérience et de la science. *Prudence* (*prūdentia*, contraction de *providentia*) est le même mot que *prévoyance* ou *prévision*. N'attendez pas que les infirmités de la vieillesse vous surprennent pour les pallier par des remèdes tardifs : abstenez-vous, dès votre jeunesse, des excès dont elles seraient le châtiment. N'attendez pas le premier frisson, signal d'une maladie infectieuse : en pleine santé, faites-vous vacciner contre la variole et la typhoïde. Réglez vos dépenses d'après vos revenus, non pas au jour le

Digitized by Google

jour, mais pour une période aussi longue que possible. Épargnez pour vos vieux jours, contractez des assurances. Ces conseils, qui sont très sages, relatifs à vos recettes et dépenses, gains et pertes, tout ce qui s'évalue en numéraire et s'inscrit sur un livre de comptes, appliquez-les à votre temps, à vos forces physiques ou morales, à votre honneur, à votre renommée, à tous les biens dont vous avez la disposition, qu'ils soient en vous-mêmes ou autour de vous. Quand le temps lointain sera venu, il ne différera plus du temps présent. Est-il vérité plus élémentaire et moins discutable? Et pourtant, la prudence est une vertu ; car elle n'est pas seulement prévision, connaissance, elle est effort. Il faut lutter pour que la raison triomphe d'un sentiment actuellement présent, d'une force actuellement agissante : tentation ou menace, désir d'un plaisir, ou crainte d'une peine prochains, c'est-à-dire qui, présentement, nous touchent déjà.

La bienveillance effective répond à l'*étendue* du plaisir. Elle n'est une obligation que parce qu'elle est enveloppée dans la prudence. « Quand l'alliance entre la prudence et la bienveillance est visible, la ligne du devoir n'est pas douteuse ; mais les faux calculs de l'intérêt personnel empiètent si fréquemment sur les droits de la bienveillance, il arrive si souvent que nous sacrifiions le bonheur des autres dans la croyance erronée que ce sacrifice est utile à notre bonheur, que la première et la plus utile tâche du moraliste consiste à établir l'harmonie entre le principe égoïste et le principe bienveillant, et à démontrer qu'une juste sollicitude pour la félicité d'autrui est le meilleur et le plus sage moyen d'assurer la nôtre » (*Déont.*, 2e p., ch. XIV ; t. II, p. 222). Car le sacrifice n'est qu'apparent : la tâche du déontologue est de faire comprendre qu'il n'y a pas de sacrifice.

La tige de la bienveillance est un rameau de celle de la prudence. « Tout peut se réduire à une seule question : Au prix de quelle peine future, de quel sacrifice de plaisir à venir le plaisir actuel est-il acheté ? Par quel plaisir futur peut-on espérer que la peine actuelle sera compensée? La moralité doit sortir de cet examen.... Les questions de vice et de vertu se bornent pour la plupart à peser ce qui *est* contre ce qui *sera* » (*Déont.*, 2e p., ch. I ; t. II, p. 38).

Si à la considération de la *proximité* des plaisirs et des

Digitized by Google

peines se ramène tout ce qui concerne la vertu de prudence, à la considération d'*étendue* se ramène tout ce qui concerne la bienveillance effective. Il s'agit de réaliser « le plus grand bonheur possible *pour le plus grand nombre possible* ». L'objet de la morale, c'est la *maximisation du bonheur*. Est bonne toute action qui tend à accroître dans l'humanité, et même, plus généralement, dans le monde, c'est-à-dire dans l'univers, des êtres capables de jouir et de souffrir, la quantité de jouissance ressentie, et à diminuer la souffrance. Est mauvaise toute action qui tend à accroître la quantité de souffrance ou à diminuer la quantité de jouissance. Est meilleure qu'une autre l'action qui a pour conséquence un plus grand accroissement ou une moindre diminution de jouissance, une plus grande diminution ou un moindre accroissement de souffrance ; il n'y a pas lieu de considérer pour quel être est cette jouissance et cette souffrance. Or comme l'individu ne saurait se déterminer, dans ses actions réfléchies, par un autre motif que ce qu'il juge être son intérêt personnel, la tâche du moraliste est de lui prouver que l'action qui tend à maximiser le bonheur en dehors de lui est toujours aussi celle qui tend à le maximiser en lui-même. A l'erreur de perspective qui nous fait surestimer les plaisirs et peines prochains, s'ajoute cette autre erreur, de surestimer les plaisirs et peines qui sont directement nôtres. C'est l'erreur qu'on nomme *égoïsme :* elle consiste à méconnaître l'importance des plaisirs et peines qui nous reviennent répercutés à l'infini par tous les êtres doués de sensibilité de l'univers.

En résumé, la morale nous met en garde contre deux illusions qui nous égarent, l'une en nous faisant vivre au jour le jour, l'autre en nous faisant vivre pour nous seuls. Par ces deux illusions, nous nous rendons malheureux en voulant nous rendre heureux.

61. — Ceci est plutôt le plan d'une morale qu'une véritable doctrine morale. La tâche du déontologue est de prouver que l'action qui tend à maximiser le bonheur hors de nous est toujours celle qui tend à le maximiser en nous. Voilà en effet tout l'essentiel. Cette tâche a-t-elle été accomplie par le déontologue Bentham ? Nous attendrons longtemps que cet admirable principe reçoive l'évidence d'un théorème. Platon non

Digitized by Google

plus n'a pas démontré la thèse par lui formulée dans la *République*, que le juste persécuté, mis en croix, passant pour criminel aux yeux des hommes et des dieux, trouve dans la seule justice plus de félicité que toute celle qui lui est refusée. Mais on a peine à concevoir comment de telles preuves pourraient être administrées, sur quelle sorte d'expériences (car c'est une question de fait) elles pourraient se fonder, et comment ces expériences admettraient une telle généralisation. Ce que l'on peut dire, c'est que plus on étend et plus on approfondit son expérience de la vie, plus on découvre de voies nouvelles et inattendues par lesquelles les conséquences des actes généreux d'une part, les actes égoïstes de l'autre, finissent par rejoindre leurs auteurs.

62. — La morale utilitaire est, jusqu'à présent, la moins démontrée de toutes les morales. On lui a aussi reproché d'être la moins praticable. La maximisation du bonheur est une notion purement quantitative ; le plaisir y est considéré comme une quantité à plusieurs chefs différents ; il n'y est question que de mesure, de « calcul déontologique », d' « arithmétique du plaisir », de « somme algébrique des plaisirs et des peines » et tout cela concerne ce qu'il y a au monde de plus réfractaire à la mesure. En dépit de l'apparence, cette critique ne porte pas. Ce que nous pouvons le moins mesurer, à savoir nos émotions, est aussi ce que nous avons le plus besoin de mesurer. En fait, nous *évaluons* nos plaisirs et nos peines, nous en faisons des comparaisons quantitatives, et non seulement des plaisirs et peines éprouvés, mais des plaisirs et peines imaginés. Ces opérations si difficiles et si peu sûres, nous les faisons à chaque instant de notre vie, car elles constituent toutes nos délibérations pratiques, toute la conduite de notre vie. On fait encore à la morale utilitaire un autre reproche, peut-être mieux fondé. C'est que ces analyses, ces évaluations, ces calculs, cette comptabilité constamment tenue à jour de ses plaisirs et de ses peines, ce bilan quotidien qu'on ne peut pas manquer de trouver souvent en déficit, tout cela semble bien difficilement conciliable avec le bonheur.

Stuart Mill a écrit à ce sujet une admirable page, non pas dans son livre sur l'*Utilitarisme*, mais dans ses Mémoires.

Digitized by Google

Pour être heureux, a-t-il écrit, il ne faut pas faire de son bonheur la fin de son activité. « Demandez-vous si vous êtes heureux et vous cessez de l'être ». Il y a toujours un ample intervalle entre le bonheur réalisé et le bonheur rêvé. « Si, au contraire, vous absorbez toute votre activité dans la poursuite de quelque fin désintéressée, vous respirerez le bonheur comme l'air, sans y penser, sans le mettre en fuite par cette fatale manie de le mettre en question. Nous ne sommes heureux que dans l'exacte mesure où nous savons nous oublier. » Voilà qui vaut infiniment mieux que tous les calculs déontologiques. C'est, en effet, dans l'oubli de soi-même que se réalise la concordance rêvée entre la maximisation du bonheur individuel et la maximisation du bonheur universel.

Digitized by Google

EXERCICE VII

LA VALEUR DE LA VIE.

« Courte et bonne. »

63. — Vivre le plus longtemps, reculer le plus possible le terme fatal est le désir naturel de tout être vivant. La vie, par elle-même et quelle qu'elle soit, est un bien, la mort est un mal [1]. Qu'on en jouisse ou qu'on n'en jouisse pas, c'est un bien que d'être ; qu'on en souffre ou qu'on n'en souffre pas, c'est un mal que de cesser d'être :

Qu'on me rende impotent,
Cul-de-jatte, goutteux, manchot, pourvu qu'en somme
Je vive, c'est assez, je suis plus que content.

(La Fontaine, *Fables*, I, 15.)

C'est ici l'instinct qui parle, qui parle après la raison et plus haut qu'elle. Car l'instinct et la raison se contredisent sur ce point.

Le trépas vient tout guérir,

dit la raison au malheureux ;

Plutôt souffrir que mourir !

répond l'instinct.

Dans la fable *La mort et le mourant* (VIII, 1), c'est la Mort elle-même qui parle le langage de la raison : Pourquoi tenir à la vie, dit-elle, quand tu n'en peux plus jouir ?

Tu regrettes des biens qui ne te touchent plus !

Et La Fontaine approuve :

La Mort avait raison : je voudrais qu'à cet âge
On sortît de la vie ainsi que d'un banquet,
Remerciant son hôte...

1. Cf. Spinoza, *Éthique*, 4e partie, prop. 21 et 22.

Digitized by Google

Écoutons la raison ; faisons mieux : interrogeons-la. Elle ne pourra argumenter sur la valeur de la vie qu'en la considérant soit comme une perfection, soit comme une fin, soit comme un moyen. Comme perfection, il est évident que la vie en a plus que la mort. Mais que m'importe à moi ? De ce qu'elle est bonne *en soi*, il ne résulte pas qu'elle soit bonne *pour moi*. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas la perfection des choses, c'est leur relation avec les fins de ma nature. La raison ne dispose d'aucune sorte d'argumentation à priori pour me prouver que la vie est bonne pour moi à titre de fin. Tout ce qu'elle peut faire à cet égard, c'est d'enregistrer le fait de l'instinct de conservation. La constatation empirique de mon attachement à la vie ne dit pas si j'ai raison ou tort d'être tel que je suis. Telle est justement la question. La raison n'y peut répondre qu'en considérant la vie comme un moyen de jouir et d'agir : la vie est bonne, dira-t-elle, comme condition de la jouissance et de l'action.

Mais voilà deux fins fort différentes. Si la vie est bonne comme moyen de jouissance, ce qui est bon c'est la vie heureuse. La vie malheureuse est un mal. Si elle est bonne comme condition de l'action, la vie utile et féconde est un bien, la vie impuissante et stérile est un mal. Ah ! si la vieillesse, en nous ôtant toutes les joies et tous les espoirs, nous laissait capables d'agir et de produire, la vie douloureuse vaudrait encore, à cause de sa fécondité. Elle serait un bien pour les autres, et je pourrais, à ce titre même, la considérer comme un bien pour moi. Elle ne serait pas sevrée de toutes les joies : au vieillard assagi par les ans il en resterait une qui pourrait le consoler de la perte de toutes les autres, celle

De se donner du mal pour le plaisir d'autrui.

Mais cette joie de l'action et de la production est justement celle que la vieillesse nous ravit la première.

Les moralistes anciens[1] ont très justement remarqué que la mort n'est point un mal pour nous, car il n'y a plus aucun mal pour celui qui est mort et ne sent plus. Quand nous sommes, la mort n'est pas ; quand la mort est, nous ne

1. Épicuriens et Stoïciens, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, se rencontrent. Ce sont probablement les Stoïciens qui ont pillé leurs rivaux ; l'auteur du larcin pourrait bien être Sénèque.

Digitized by Google

sommes pas. Argument excellent, mais qui vaut ce que peut valoir un argument contre un instinct. Le vieillard qui n'est plus bon à rien, qui est une charge pour son entourage, à qui il ne reste plus qu'à souffrir, a tout à gagner et n'a rien à perdre à être délivré d'une existence désormais dépouillée de tout ce qui lui donnait une valeur. Pour lui, la mort est déjà, et il est encore. Qu'y a-t-il de pire que de se survivre ainsi à soi-même ? les sens, la mémoire ont fléchi et tout le reste avec eux : seuls quelques viscères s'obstinent à fonctionner encore. A quoi bon ?

Tel est le langage de la raison. Elle ne peut en tenir un autre, car il n'y a qu'une manière de raisonner sur la valeur de la vie, c'est de la considérer comme un moyen, et d'estimer le *rendement* de ce moyen. Moyen de jouissance ou moyen d'action, la forme du raisonnement sera la même. La vie a cessé d'être un bien quand elle a cessé d'être un moyen de jouir; la mort est devenue un bien quand elle est le seul moyen de ne plus souffrir. La vie est encore un bien comme la première et plus essentielle condition de l'action ; mais lorsqu'elle cesse d'être une possibilité d'agir, elle cesse d'être un bien. Cet attachement à la vie *comme fin* n'est-il pas un phénomène analogue à l'Avarice ? De même qu'une richesse unique, l'or, étant le moyen de se procurer toutes les autres, on peut rechercher cette richesse unique sans déterminer d'avance l'usage qu'on en fera ultérieurement, de même, la vie étant la condition commune de toutes les jouissances, on peut la défendre et s'efforcer de la prolonger sans fixer dans son esprit le détail des jouissances dont on désirera la remplir. Dans les deux cas l'activité se concentre vers un objet unique, moyen d'une infinité de biens et, comme la détermination de ces biens est indéfiniment ajournée, cet objet unique devient une fin. On aime la vie comme l'avare aime l'or, pour elle-même et sans en jouir. Pour elle on sacrifie les joies qui devraient la rendre bonne, on se résigne aux maux qui la rendent mauvaise, comme l'avare supporte les plus austères privations plutôt que de dépenser son or. On l'aime, en quelque sorte, avec désintéressement. Et plus on vieillit plus on s'y attache, comme l'avare s'attache davantage à son or en vieillissant. Et quand, « n'en pouvant plus d'effort et de douleur », on a mis bas son fagot, on dit à la Mort : Aide-moi à recharger ce bois !

Digitized by Google

Et l'on reprend son fardeau pour tâcher de le porter encore quelques pas plus loin.

« Courte et bonne » est la devise du sage. Il ne faut pas mesurer la valeur de la vie à sa durée, mais à sa densité. Si l'on pouvait ôter d'une vie humaine le temps perdu, ainsi raccourcie, mais condensée, elle n'en serait que meilleure. Qu'est-ce que le temps perdu ? C'est selon. Pour les uns ce sont les heures de souffrances et les heures d'ennui, pour les autres, les heures d'inaction ou d'effort stérile. En somme, il y a trois manières de juger de la valeur de la vie, selon la fin qu'on lui assigne. Ce qui fait la valeur de la vie, c'est sa durée, pour ceux qui l'aiment pour elle-même, comme l'avare aime son trésor. Ce qui fait la valeur de la vie, pour les autres, c'est la quantité de bien qu'elle contient ; mais cette quantité de bien est une quantité de jouissance pour ceux qui appartiennent à l'espèce animale du genre humain ; c'est une quantité d'action, c'est l'œuvre qu'elle laisse après elle, pour ceux qui sont vraiment de l'espèce humaine.

64. — Mais n'est-ce pas un jugement précipité que de considérer la vie uniquement comme un moyen ? Vivre et jouir de la vie sont deux choses. Que la seconde de ces deux choses soit une fin, nul ne le met en question ; que la première soit condition de la seconde, c'est également évident. Mais en résulte-t-il que la première n'ait de valeur que comme moyen de la seconde ? N'avons-nous point affaire ici à deux instincts essentiels et profonds, communs à tout le règne animal, mais distincts et indépendants l'un de l'autre : l'attachement à la vie et le désir de la jouissance ? L'attachement à la vie subsiste quand tout espoir de jouissance a disparu ; et l'horreur de la mort est tout autre chose que l'aversion pour les souffrances de l'agonie. Le conflit entre l'horreur de la mort et l'aversion pour la souffrance est le sujet des deux fables jumelles : *La Mort et le Malheureux*, et *La Mort et le Bûcheron* (I, 15-16). L'excès de la souffrance fait désirer la mort libératrice ; mais, dès que la mort se présente, son approche ramène la résignation à la souffrance.

L'instinct est une fonction biologique ; il a toujours une fin, qui est sa raison d'être et qui le maintient ; car l'individu qui n'aurait pas les instincts de son espèce serait éliminé par la

Digitized by Google

sélection. Mais la fin d'un instinct n'est pas toujours le bien de l'être en qui il se rencontre et dont il détermine et dirige l'action. C'est le plus souvent le bien de l'espèce dont l'individu est le serviteur[1]. *Sic Nos non Nobis*. Lorsque c'est le bien de l'individu, c'est que la prospérité de l'individu est avantageuse à la conservation de l'espèce. Si nous avons l'instinct de manger, c'est pour que notre espèce vive. Chez beaucoup d'animaux et de végétaux (notamment toutes les plantes annuelles et bisannuelles) la fonction génératrice est ainsi organisée que chaque individu ne peut l'accomplir qu'une fois ; aussi meurt-il très peu de temps après l'avoir accomplie. Pour la Nature (c'est par simple figure de langage que je la personnifie ici), l'individu n'est jamais que le moyen, aisément sacrifié, abondamment gaspillé, de l'espèce. L'instinct de conservation, commun à tous les animaux, peut être étendu à tous les vivants, car, s'il y a une *concurrence* vitale, une *lutte* pour la vie entre les végétaux, c'est que la vie est un *vouloir vivre*[2] ou, comme la définissait Bichat, « l'ensemble des forces qui *résistent* à la mort ». L'instinct de conservation est absolument universel, essentiel et primitif, identique à la vie elle-même. L'aversion pour la souffrance est une modalité de l'instinct de conservation, une détermination plus récente de cet instinct, une différenciation qui caractérise la vie animale. La souffrance est généralement liée à quelque trouble qui met plus ou moins gravement, plus ou moins directement la vie en péril. Elle est pour l'individu un mal qu'il fuit parce qu'il le sent, ce qui lui fait fuir en même temps un mal qui n'est pas toujours son mal et qu'il ignore. Le bétail évite de manger une plante dont l'odeur et la saveur lui répugnent : il évite ainsi, sans le savoir, d'avaler un poison. Or, ce mal que l'individu sent, la saveur ou l'odeur désagréable, n'est un mal que pour lui ; celui qu'il ignore, le poison, est redoutable pour l'espèce. Dans l'état de nature, le plaisir et la douleur ont des fonctions définies (dans la vie animale, l'intelligence dérange beaucoup les fonctions de l'instinct). Jouir et ne pas

1. Cresson, *L'espèce et son serviteur* (Alcan).

2. Évitons d'assimiler ce vouloir à la volonté des animaux et de l'homme. Mais notre volonté est un fait très complexe et mal analysé. Il pourrait bien contenir un élément inférieur et antérieur à la sensibilité et à la conscience et qui existerait déjà dans la nature végétale.

Digitized by Google

souffrir sont des fins et des biens pour l'individu ; l'effort que fait l'individu en vue de ces fins est, pour l'espèce, un moyen de conservation. L'horreur de la mort l'emporte sur l'aversion pour la souffrance, parce que le premier instinct est plus universel, plus primitif, partant plus profond et plus puissant que le second, parce que résister à la mort est l'essence même de la vie.

Le conflit de ces deux instincts distincts et indépendants, l'appétit de vivre et l'appétit de jouir, ne peut déterminer qu'une préférence dynamique. Dans l'ordre des préférences spéculatives, la mort devrait être désirée, espérée comme une délivrance, non seulement dans le cas où la vie ne comporte plus ni jouissance ni action, où elle est douloureuse pour l'individu et aussi inutile à l'espèce qu'à l'individu, mais aussi dans le cas où la douleur l'emporte sur la jouissance ; et même dans tous les cas, car, si les douleurs de la vie sont toujours des maux, la privation des joies n'est un mal que pour le vivant : l'absence des joies n'est pas un mal pour qui n'existe pas. Pour la raison, la mort est toujours un bien et n'est jamais un mal : elle est un bien parce qu'elle délivre de tous maux ; elle ne saurait être un mal, car le mort ne regrette rien et ne souffre de la privation d'aucun bien : *ubi mors est, nos non sumus.*

Il en est ainsi si la valeur de la vie est tout entière dans la jouissance de la vie. Mais la valeur de la vie peut être aussi dans l'action ; — autrement dit, car cela revient au même, l'individu peut avoir des raisons de prendre pour son compte les fins de son espèce. Il peut se sentir solidaire de son présent et, en une certaine mesure, responsable de son avenir. Nous avons dit qu'une *prévalence* n'est pas nécessairement une *préférence,* que ce qui est, en soi, perfection, n'est pas nécessairement, pour moi, fin, que le bien ne devient mon bien qu'en vertu d'une convenance avec ma nature. Mais qu'entends-je par ces mots ; *ma* nature, *moi?* L'être que j'appelle *moi* est-il contenu dans les limites de mon épiderme ? La membrane dont sont enveloppés tous les animaux et végétaux, sépare chaque organisme individuel du milieu extérieur et le protège, mais toute la vie de relation s'exerce à travers cette membrane. Soit dans le tube digestif, soit dans les alvéoles pulmonaires, soit dans l'épithélium des glandes à sécrétion externe, elle se prête aux échanges par lesquels ce qui n'était pas mien devient mien, et réciproquement. Au niveau des

Digitized by Google

terminaisons sensorielles qu'elle recouvre, elle s'amincit et devient perméable à des actions physiques, sources de nos informations sur le monde, et, d'autre part, elle s'interpose sans nous gêner entre nous et les corps sur lesquels nous agissons. Bien plus, si notre poing ne frappe pas assez fort, nous l'armons d'un marteau de fer ; si nos mains n'ont pas la force de rompre, nous les prolongeons par un ciseau ou une scie de bon acier. L'enfoncement du clou par le poids du marteau, la rupture du bois par la dureté de l'acier sont notre œuvre, et l'ouvrier qui emmanche le marteau, aiguise le ciseau où la scie travaille pour nous. Mon épiderme limite mon organisme, mais mon action dépasse mon épiderme. Or mon action est tout entière mienne ; mon moi personnel s'étend plus loin que mon moi organique et individuel : sa limite est celle de mon action[1].

C'est l'existence du moi organique qui est comprise entre l'instant de la naissance et l'instant de la mort. Mais la vie de la personne morale se prolonge tant qu'elle agit. Ce charmant vers de La Fontaine :

Mes arrière-neveux me devront cet ombrage

signifie : C'est moi qui rafraîchirai mes arrière-neveux quand ils viendront s'asseoir sous cet ombrage. Je serai encore avec eux puisque je leur ferai du bien.

65. — Enfin, si les limites d'un organisme individuel sont marquées dans l'espace par son épiderme, dans le temps par ses dates de naissance et de mort, peut-on parler de limites de la personne morale quand il s'agit d'un être social ? Qui dira que ma femme et mes enfants ne sont pas moi ? Que leur bonheur et leur malheur ne sont pas miens ? Que leur vie n'est pas ma vie ? Mes amis, ma patrie sont extérieurs et étrangers à mon moi organique et animal, mais non pas à mon moi spirituel et moral. Parmi le million et demi de Français qui sont morts pour leur patrie, il en est qui ont subi leur sort fatal parce qu'ils n'ont pu y échapper ; il en est aussi beaucoup qui ont pour le moins accepté le sacrifice de leur vie, parce qu'en réalité ils sacrifiaient moins en mourant qu'en se

1. Voy. paragraphe 31.

Digitized by Google

sauvant au prix d'une lâcheté. Ils se sont dit : Quelle est ma préférence ? Vivre dans une France ruinée, asservie et, par-dessus le marché, humiliée, avec la pensée d'avoir contribué à sa défaite, ou mourir avec la pensée que ma mort peut servir à sa libération ? Et il leur a semblé que préférer le premier parti, c'était mourir davantage. Il ne s'agit pas ici d'un idéal planant au-dessus de la nature humaine, d'une loi morale à réaliser ; il s'agit d'une réalité psychologique et sociale, d'une réalité qui n'est pas rare, qui n'est pas le privilège d'une élite, qui est même fort commune parmi les humbles, je veux dire la réalité d'un moi qui s'étend bien au delà des limites de l'organisme et bien au delà de la durée de la vie.

Pour le moraliste, la valeur de la vie se mesure autrement : la vie vaut comme condition de toutes les autres valeurs *morales*. Il faut vivre pour accomplir ses autres devoirs. Le devoir de vivre est impliqué dans le devoir de bien vivre. Tout vivant est un débiteur : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu[1] ? » le suicide est une sorte de faillite frauduleuse ; c'est voler à l'humanité tout le bien qu'on pouvait lui faire ; c'est lui faire tout le mal qu'on pouvait lui épargner. En ce sens, la valeur d'une vie humaine est l'utilité qu'elle a pour la société, c'est-à-dire la différence entre ce qu'elle coûte et ce qu'elle rapporte à la société. Une mort peut être un malheur public ou un bienfait public. Chaque être humain consomme : il faut compter à son débit jusqu'à l'air qu'il respire et à l'espace qu'il occupe, car il contribue à vicier l'air d'une salle et il participe à l'encombrement d'une cité. Tout cela est-il compensé par les services qu'il rend ? Une mort est tantôt un profit, tantôt une perte, pour l'intérêt général.

Mais s'il s'agit de l'intérêt général, il ne s'agit pas de mon intérêt à moi. Il s'agit d'une prévalence, non de ma préférence. Il s'agit de ce bien impersonnel et abstrait qui n'est pas mon bien à moi ; les moralistes ont trop souvent négligé de s'occuper de la relation de l'un à l'autre, à l'exception des utilitaires qui en ont proclamé l'identité, mais ne l'ont pas suffisamment démontrée.

Cette identité n'existe pas pour les avares de diverses

1. Saint Paul.

Digitized by Google

sortes, pour l'égoïste qui limite son être et son bien aux jouissances de la vie individuelle ; pour le sensuel, qui ne connaît et n'apprécie que les jouissances de la vie animale ; pour l'avare proprement dit, qui s'interdit toute jouissance, animale ou non, comme un luxe coupable et enferme sa vie et sa joie dans sa cassette. Mais, sans arriver encore aux valeurs morales, on trouve déjà une nature humaine moins étriquée, une conception moins pauvre de la joie, une vie amputée moins court chez l'orgueilleux, chez le plus puéril vaniteux ; car une partie de leur moi réside dans l'opinion des autres. Cette extension du moi peut devenir la fierté, la dignité, l'honneur. On trouve une vie moins repliée sur elle-même, quoique toujours égoïste, chez l'ambitieux : l'amour du pouvoir, de la domination, de l'influence est le besoin d'agir et de déborder, par les effets de son activité, au delà des limites de l'organisme individuel et de la personnalité consciente. La moralité n'est qu'une manière plus rationnelle de placer son orgueil et son ambition. Ces sentiments sont des vices quand ils sont mesquins et bas. Ils sont des vertus, ils sont la vertu quand ils s'épanouissent avec toute l'ampleur qu'ils comportent chez un être raisonnable. Il n'y a pas de vertu sans orgueil et sans ambition. Il ne serait pas difficile de prouver que la justice seule est capable d'assurer à ces tendances de notre nature leur rendement maximum. L'homme vicieux est celui dont l'orgueil et l'ambition sont trop étroits et se satisfont à trop bon compte.

Il y a des cas où les mots *plaisir* et *joie* peuvent être employés l'un pour l'autre ; il en est aussi où le plaisir n'est pas la joie, où la joie n'est pas le plaisir. Le plaisir correspond à toute l'activité d'absorption, par laquelle l'être trouve dans son milieu ce dont il a besoin, — la joie à l'activité d'expansion, par laquelle il se dépense et s'abandonne. L'un est une concentration, l'autre un épanouissement. Dans l'un on se replie et se ramène en soi pour le recevoir et le savourer ; dans l'autre, on s'ouvre, on se répand, on se prodigue. L'espèce animale du genre humain connaît les plaisirs, mais ne connaît pas la joie. Elle est réservée à l'espèce humaine du genre humain.

« Courte et bonne ! » La vie la meilleure n'est pas la plus longue, mais la plus riche, — la plus riche de deux biens qui

Digitized by Google

ne se séparent que dans leurs degrés inférieurs, la jouissance et l'action. La vie supérieure trouve le maximum de jouissance dans le maximum d'efficacité de l'action, c'est-à-dire de perfection réalisée. L'injustice, impliquant toujours contradiction, doit forcément se détruire elle-même ; la justice étant, par définition, ce qui peut être universalisé sans contradiction, il en résulte que seule l'action juste est féconde en résultats positifs. Donc la vie la meilleure est celle qui, quelle qu'en soit la durée, se traduit par le plus grand accroissement de justice. Le grand paradoxe de Platon est aussi sûr, aussi nécessairement vrai qu'un théorème d'Euclide : Le juste persécuté, mis en croix, passant pour criminel aux yeux des hommes et des dieux, trouve dans la seule justice de sa vie plus de félicité que toute celle qui lui est refusée.

Digitized by Google

EXERCICE VIII

L'ESPRIT EST SUPÉRIEUR A LA MATIÈRE.

66. — Voilà une opinion qu'on ne démontre guère et dont la signification même n'est pas exempte d'obscurité.

Il ne s'agit pas de savoir si la vie spirituelle est un meilleur *moyen* de réaliser une fin quelconque (valeurs de la classe B), ni si elle a plus de valeur que l'autre à titre de *fin* et *pour* un être quelconque (valeurs de la classe C). Il s'agit de savoir si l'une enferme en elle plus de *perfection*, c'est-à-dire une réalité plus riche (valeurs de la classe A).

Il va de soi que la considération métaphysique des substances ne nous est ici d'aucune utilité. Nous ne pouvons comparer les substances que par leurs attributs et la valeur de celles-là que par la valeur de ceux-ci. Il faudrait donc comparer les valeurs des attributs, par exemple de l'*étendue* et de la *pensée* : ils sont si absolument hétérogènes qu'aucune commune mesure des valeurs de l'un et de l'autre n'est concevable ; ils ne sont pas comparables. La question est également indépendante de celle du spiritualisme et du matérialisme, car ni l'une ni l'autre de ces doctrines ne peut rien changer ni à la nature ni à la valeur de l'esprit ; s'il est vrai que de la matière pense, la pensée reste quand même la pensée ; qu'on attribue la vie spirituelle et la vie organique à la même substance ou à deux substances différentes, on n'aura pas, dans le premier cas, perdu, dans le second, sauvé la plus minime parcelle de vie spirituelle.

La question ne présente aucune difficulté si elle est posée de manière que nous ayons à comparer des termes comparables. Elle ne comporte aucune solution si elle est posée autrement.

Il nous faut prendre la vie spirituelle telle que nous la connaissons, c'est-à-dire comme une activité qui s'ajoute à

Digitized by Google

l'activité organique et ne peut pas se passer d'elle (par exemple l'esprit ne peut pas penser si le sang ne circule pas normalement dans le cerveau) ; l'activité organique s'ajoute elle-même à une matière dont on ne saurait l'isoler. Là où il y a vie spirituelle, il y a aussi et d'abord vie organique ; là où il y a vie, il y a matière. Il faut même que la nature matérielle ait atteint un haut degré de complexité dans sa composition chimique, qu'elle ait, par suite, acquis une richesse, une variété de propriétés, une souplesse de métabolisme dont la chimie minérale ne donne pas d'exemples, pour être propre à former un tissu vivant. Il faut que la vie organique ait atteint un haut degré de perfection pour que la vie spirituelle y apparaisse. Celle-ci s'y montre comme un progrès et une conquête, et même une triple conquête, grâce à la triple évolution qui a fait sortir de l'animal un homme, du sauvage un civilisé, de l'enfant un adulte. Nous ne connaissons pas de pur esprit ; nous ne rencontrons jamais l'intelligence que « servie par des organes ». Si nous essayons de nous représenter l'intelligence privée de ses organes, elle nous paraîtra, du même coup, privée de presque tous les attributs qui sont ses perfections ; et même nous verrons peut-être s'évanouir, avec l'idée du corps organisé, tout le contenu de l'idée d'esprit. Privée d'organes pour la servir, l'intelligence n'aura plus d'expérience externe et se verra condamnée à ignorer le monde et à ne jamais soupçonner d'autre réalité qu'elle-même. En outre, son activité ne se manifestera jamais en dehors d'elle. Ainsi réduite à elle-même, lui restera-t-il au moins une vie toute spéculative ? Peut-être contemplera-t-elle des relations logiquement nécessaires entre des concepts universels ? Peut-être fera-t-elle des mathématiques et d'autant mieux qu'aucun objet sensible ne saurait l'en distraire ? Mais d'où tirerait-elle des notions abstraites si aucune expérience ne lui avait donné occasion de les former ? Car l'universalité d'une idée est la possibilité d'une infinité de relations singulières. La notion abstraite n'est pas générale parce qu'elle exclut toute représentation, mais, au contraire, parce qu'elle en admet une infinité. Par exemple, une équation entre variables admet une infinité de valeurs des variables : le cas où elle n'en admet aucune est justement un cas singulier. Or une intelligence dépourvue d'organe des sens, n'ayant aucune expérience sen-

Digitized by Google

sible, n'aurait aucune image d'objets singuliers ; n'en ayant pas de réelles, elle n'en aurait pas de virtuelles. Elle ne pourrait donc avoir aucune idée générale. Par conséquent, l'idée d'une nature spirituelle est l'idée d'un être corporel, organisé, vivant, sensible, auquel s'ajoute l'intelligence. Elle contient donc plus de réalité positive qu'une nature simplement corporelle. La première nature enveloppe et dépasse la seconde.

Mais, si vous mettez la vie spirituelle à part, comme si elle pouvait subsister sans organisme et sans matière, si vous voulez comparer un « pur esprit » avec une matière inerte (problème qui ne se pose jamais), vous n'avez aucune raison de juger l'un plus parfait que l'autre. La matière, il est vrai, ne fait pas ce que fait l'esprit : sentir, raisonner, vouloir, etc., découvrir la vérité et introduire de la justice dans la nature. Mais l'esprit ne fait pas ce que fait la matière : exercer à travers l'immensité ces puissantes forces attractives qui meuvent à distance les corps célestes ; tenir en réserve des énergies plus puissantes encore, latentes et comme captives dans l'exiguïté complexe de molécules invisibles ; emplir les cieux de rayonnements resplendissants, et aussi de ces rayonnements obscurs dont quelques-uns sont déjà utilisés par l'homme, tandis que d'autres qu'il soupçonne lui échappent encore. Ce n'est pas avec des moellons de granit que vous vous bâtirez, si le cœur vous en dit, le *château intérieur* d'une Sainte-Thérèse. Mais, si vous voulez vous bâtir une maison qui vous protège des intempéries et des malfaiteurs, les vertus théologales ne sont pas assez rigides, opaques et consistantes pour cela. Vous pourrez comparer les choses les plus hétérogènes si elles se rapportent à une même fin, servent plus ou moins utilement nos besoins ou nos désirs. Mais dire qu'en soi et par soi la nature spirituelle est supérieure à la nature matérielle et qu'un pur esprit vaut mieux qu'une pierre est aussi dénué de sens que si l'on disait qu'un kilomètre est plus grand ou meilleur qu'un kilogramme.

L'idée de perfection, si l'on entend par là toute valeur en soi et par soi, ne peut signifier que quantité d'être et est soumise à la condition générale de comparaison de toutes les grandeurs : le grand doit envelopper le petit. Ainsi l'esprit est *autre*, mais n'est pas *plus* que le corps. L'être spirituel est

Digitized by Google

plus que le corps, parce qu'il est est le corps plus l'esprit.

Mais pourquoi s'en tenir à l'opposition de deux termes : la matière et l'esprit? Quand il s'agit de jugements de valeur, l'opposition qui est intéressante n'est pas celle de l'esprit et de la *matière,* puisque, pour la matière, rien n'est bon ni mauvais ; c'est plutôt celle de l'esprit et de la *chair* (πνεῦμα et σάρξ des philosophes alexandrins et des théologiens chrétiens), et ce sont surtout les éléments psychologiques de la chair, la sensibilité et le désir que nous prendrons en considération. Et nous compterons plus de deux degrés. La matière vivante est supérieure à la matière inerte, parce qu'elle est la matière plus la vie ; la sensibilité est supérieure à la vie végétative parce que, là où il y a sensibilité, il y a un corps vivant qui se nourrit et quelque chose de plus ; l'intelligence est supérieure à la sensibilité parce qu'elle la suppose et s'y ajoute ; la conscience est supérieure à l'intelligence parce que celle-ci se borne à connaître l'ordre de la nature, celle-là ajoute à la nature l'ordre de la justice.

Chacun de ces termes est supérieur au précédent parce qu'il le contient et le dépasse. Ils forment une *échelle de perfections,* chaque échelon étant conditionné par le précédent. Cela est vrai quand on compare des êtres concrets : la pierre, la plante, l'animal, l'homme, le sage. Cela reste vrai quand on considère des qualités abstraites : on ne peut concevoir l'organisation sans la matière, la vie sans l'organisation, la sensibilité sans la vie, l'intelligence sans le sentiment, la conscience sans l'intelligence. Et il y a des degrés intermédiaires. Ainsi, il suffit qu'un ordre s'ajoute à de la matière, fût-ce le plus simple des ordres, une régularité, une symétrie, pour former un degré de perfection de plus. Le tas de briques ou de bois qu'un tombereau vient de déverser n'est que des briques ou du bois. Il y a plus de perfection dans ces mêmes briques rangées, dans ce même bois aligné, et cela non seulement parce que cette disposition sera sans doute plus commode, plus utile, vaudra à titre de moyen, mais parce qu'*en elle-même* elle est un ordre, quelque chose de positif, qui s'est ajouté à une matière. De même, il y a plus de perfection dans un corps cristallisé que dans le même corps à l'état amorphe. — L'organisation des vivants peut être plus ou moins parfaite, selon que l'être a plus ou moins d'organes, est apte à des fonc-

Digitized by Google

tions plus ou moins variées, selon qu'il est, comme disent les biologistes plus ou moins *différencié*. Il y a *progrès*, passage d'une moindre perfection à une plus grande, lorsque deux fonctions, exécutées antérieurement par le même organe, le sont désormais par des organes spécialisés. C'est la spécialisation des fonctions qui appelle l'adaptation plus exacte des organes et leur différenciation. Le corps humain est plus parfait que celui des vertébrés quadrupèdes parce qu'il a la station droite et la main, et aussi par la variété des sons que son organe vocal articule à volonté. Ces avantages si éminents sont de grands biens, à titre de moyens, par les services qu'ils rendent; mais, indépendamment de leur utilité, ils sont aussi des biens à titre de perfections, parce qu'ils sont des différenciations organiques auxquels les vertébrés quadrupèdes ne sont pas arrivés. — La sensibilité et l'intelligence sont plus ou moins parfaites selon qu'elles sont plus ou moins nuancées, comportent une plus ou moins grande variété, l'une d'émotions et de sentiments, l'autre d'idées et d'opérations. — Enfin, il s'en faut de beaucoup que les consciences humaines soient toutes égales: les plus parfaites sont celles qui sont capables de réaliser le plus de justice.

En résumé, cette formule: *L'esprit est supérieur à la matière* n'a point de sens si on la traduit par: « la *substance* spirituelle a plus de valeur que la *substance* matérielle ». Elle est incontestablement vraie si on l'entend ainsi: « la *nature* spirituelle surpasse en perfection, c'est-à-dire en réalité positive, la simple *nature* corporelle », parce que *nature* spirituelle comprend tout ce qu'il faut pour constituer un esprit, savoir: un corps organisé, vivant, doué de sensibilité, caractères auxquels viennent s'ajouter l'intelligence, enfin la conscience.

Digitized by Google

EXERCICE IX

BIENS MATÉRIELS ET BIENS SPIRITUELS.

67. — C'est une croyance universelle, ou peu s'en faut, que *l'esprit est supérieur à la matière*. Qui pourrait en douter ? Qui aurait le front d'avouer qu'il en doute ? Le matérialisme, qui rabaisse l'esprit au niveau de la matière en les identifiant, n'est-il pas communément qualifié de « grossier » ? C'est son épithète de style. Il semble attenter à notre dignité, ravir à la nature humaine ce qui fait son excellence, la réduire au rang des bêtes et des choses. Comment une doctrine aussi scandaleuse pourrait-elle être vraie ?

Ce n'est pas simplifier les problèmes philosophiques que de mêler un jugement sur la moralité d'une doctrine au jugement sur sa vérité, confusion d'autant plus dangereuse que le premier, restant souvent implicite, ou contenu et voilé par courtoisie, influence sournoisement le second sans se soumettre lui-même à la critique. N'est-ce pas une grave erreur de méthode que de préjuger la valeur des choses avant d'en connaître la nature, et une grande imprudence que d'ajouter à la tâche, amplement suffisante déjà, de chercher la vérité, cette autre tâche, de défendre en même temps une cause ? Comme si les idées bonnes pouvaient être autres que les idées vraies ! Comme si la cause de la vérité pouvait se défendre autrement que par des preuves !

Dans l'état actuel de nos connaissances, aucun matérialiste n'est capable d'expliquer par les faits de la vie organique ceux de la sensibilité, de la mémoire, de la raison, de la conscience, c'est-à-dire de construire ceux-ci à partir de ceux-là. Aucun spiritualiste n'est capable de franchir l'abîme qu'il a creusé comme à plaisir entre l'esprit et le corps, c'est-à-dire d'expliquer les relations « du physique et du moral » par l'interaction de substances hétérogènes. Rien de plus vain que la querelle

Digitized by Google

entre ces deux écoles. Elles ne sont présentement même pas des doctrines, mais de simples tendances. Attendons que l'une au moins d'entre elles soit en état, je ne dis pas de démontrer sa thèse, mais au moins de la formuler.

S'agit-il d'une distinction métaphysique entre deux sortes de substances? Nous ne pensons les substances que par leurs attributs. Un attribut est une qualité fondamentale et relativement simple à laquelle on doit pouvoir réduire ou avec laquelle on doit pouvoir construire toutes les autres qualités d'une même chose. Pouvons-nous réduire tous les phénomènes de la nature à deux concepts primordiaux? pouvons-nous les construire en partant de deux concepts? Non, certes. La science a réussi quelques réductions ou constructions, qui sont des lois naturelles: c'est toute notre connaissance des choses; nous ne connaissons ni les substances ni leurs attributs.

D'ailleurs la prévalence de la vie spirituelle ne saurait y être intéressée en aucune manière. Si la science parvient un jour à faire dériver par évolution la vie psychique de la vie organique et les propriétés vitales des propriétés physiques, la vie, la sensibilité, la mémoire, la raison, la conscience resteront ce qu'elles sont: les choses ne sont pas rabaissées parce que le mystère de leur origine est éclairci. La matière vivante gardera sa supériorité sur la matière brute, la vie spirituelle sa supériorité sur la vie organique. Le matérialisme ne ruine rien, ne sacrifie rien, ne compromet rien; le spiritualisme ne sauve rien et n'a rien à sauver.

Si le matérialisme accomplit un jour la réduction qu'il escompte, c'est qu'il aura introduit dans la notion de matière de quoi expliquer, c'est-à-dire construire la vie organique et la vie spirituelle. Présentement, nous ne savons pas du tout ce que c'est que la matière; moins encore, en tout cas pas plus que nous ne savons ce que c'est que l'esprit. Avec le seul attribut de l'étendue, Descartes ne pouvait construire que des propriétés géométriques. Or les Cartésiens eux-mêmes ne purent se contenter d'une mécanique réduite à la géométrie du mouvement, c'est-à-dire d'une cinématique. Il fallut ajouter à l'étendue la masse et la force. Les physiciens de l'école cartésienne donnèrent cette entorse à la métaphysique du maître: la matière fut pour eux autre chose que la substance étendue. Ils continuaient à penser qu'un corps ne peut être mû que

Digitized by Google

par un autre corps qui le touche et qui le pousse, lorsque Newton introduisit la distance dans la plus générale des lois du monde matériel. Désormais, le corps pondérable est essentiellement une force attractive ; et voici que, pour raisonner sur la matière, il y a avantage à faire abstraction de cette étendue qui était naguère toute son essence, de réduire le corps à un « point matériel » en supposant toute sa masse concentrée en son centre de gravité : les corps sont des masses soumises à l'action des forces ; le mécanisme s'est changé en dynamisme. Aujourd'hui la molécule a une charge électrique, et non seulement la molécule, mais l'atome indécomposable enferme en lui des forces considérables dont l'équilibre, extrêmement stable, peut cependant être rompu par intervalles ; mais les quantités d'énergie qui sont ainsi libérées et qui produisent les phénomènes de radioactivité sont si petites par rapport à celles que l'atome renferme, qu'il ne s'épuise pas sensiblement et que, pratiquement, on peut continuer à le considérer comme inaltérable. Qu'ajoutera-t-on encore à la radioactivité ? Que tirera-t-on de la radio-activité elle-même ? Où s'arrêtera cette évolution du concept de matière ? Assurément, quand il sera possible d'en faire sortir la vie spirituelle, c'est qu'on y aura introduit les éléments dont on pourra la dériver.

Mais, dira-t-on, si l'on s'attache à cette ontologie dualiste avec une passion si ombrageuse, c'est pour que l'âme, substance simple et indivisible, ne participe pas à la dissolution du corps.

Et pourquoi donc la vie future serait-elle exclue par le matérialisme? Cette vie future, selon la doctrine des Juifs et des premiers chrétiens et selon la liturgie funéraire, c'est la résurrection des corps; selon la religion populaire des Grecs et la philosophie platonicienne, c'est l'immortalité des âmes. D'après les textes sacrés, à l'appel de la trompette céleste, les ossements dispersés se rassembleront, se réarticuleront, se recouvriront de chair, se ranimeront, de même que ce sont les corps de Lazare et de Jésus lui-même qui sont sortis vivants de leurs tombeaux. La science a pour domaine la nature ; elle n'a rien à dire contre un miracle ajourné à la fin des temps, à l'aurore de l'éternité. A la résurrection des corps, les Pères de l'Eglise, imbus de philosophie néo-platonicienne ont superposé l'immortalité des âmes. Le corps passera du monde de la nature,

Digitized by Google

qui sera anéanti, au monde surnaturel, à la fin des temps, en vertu d'un miracle. Mais, dès à présent, l'âme passe, en vertu d'un miracle, du monde de la nature dans le monde surnaturel. Cette vie future doit être la continuation de la vie présente, car il faut que l'élu ou le réprouvé soit le même qui, dans la vie terrestre, a mérité les peines et les récompenses qu'il reçoit dans l'autre. Mais à quoi servirait pour cela une identité substantielle ? Ce qu'il faut, c'est l'identité personnelle, c'est-à-dire la continuité des souvenirs. Elle n'est ni plus facile ni plus difficile à expliquer dans l'hypothèse du monisme matérialiste que dans celle du spiritualisme dualiste, car elle ne peut être, dans les deux cas, qu'un miracle, miracle qui se passe dans le monde surnaturel, dans un monde mystique que la science ne nie pas, mais qu'elle ignore. Il lui suffit qu'on ne fasse pas intervenir le miracle dans le monde sensible et qu'en mêlant le surnaturel à la nature, on ne rende pas l'induction impossible.

Ayant donc écarté de notre chemin toute question métaphysique ou religieuse, essayons de raisonner en paix et d'abord de pénétrer le sens de cette formule : « *l'esprit est supérieur à la matière* », où, comme c'est presque la règle pour les croyances universellement répandues, l'assertion est d'autant plus tranchée que la pensée est plus pauvre, plus superficielle et plus vague.

68. — Il est entendu que nous ne parlons plus de substances. En ce qui concerne les êtres concrets, nous sommes en possession d'une vérité très évidente, mais de médiocre importance, à savoir qu'il y a plus de perfection dans l'être qui contient tout ce que contient l'être inférieur, en y ajoutant quelque chose qui est une réalité positive (voir Exercice VIII). Mais ce que nous voulons dire concerne bien plutôt l'idéal que le réel : nous voulons dire que les *fins* de la vie spirituelle ont plus de valeur que les fins de la vie organique et que les *joies* liées à la poursuite et à la réalisation des fins de la vie spirituelle sont meilleures que les jouissances liées à la poursuite et à la réalisation ou possession des fins de la vie organique.

Qu'entendons-nous par *meilleur, supérieur, préférable ?* Voulons-nous dire plus *utile ?* L'activité spirituelle est-elle supérieure aux agents matériels à titre de *moyen ?*

Digitized by Google

On ne peut évaluer comparativement des moyens que relativement à une même fin. Il peut arriver, en effet, qu'on ait à choisir entre des moyens matériels et des moyens spirituels pour obtenir un même résultat. On peut agir sur les hommes par contrainte ou par persuasion. Mais il n'est pas du tout évident que, quel que soit le résultat cherché, les méthodes de persuasion seront constamment plus *sûres* et de meilleur *rendement* que les méthodes de contrainte. On a pu (ce fut un grand progrès) bannir de l'éducation des enfants et de la discipline militaire le fouet et le bâton, la férule et le martinet ; on n'a pas pu encore en bannir la contrainte. Quant aux délinquants, nul n'oserait compter sur la seule persuasion pour les ramener au respect de la loi, et le moyen de persuasion n'est souvent que la menace de la contrainte ou de la violence. — Une nation peut se faire respecter par la puissance de son armée et de sa marine. Elle peut aussi assurer la paix par des traités, « par le Droit », en inspirant aux autres nations la confiance qu'elle respectera leurs droits et ne violera jamais les traités. Mais il n'en est pas moins nécessaire « que la justice soit forte » ; la grande difficulté est d'armer la justice sans armer en même temps l'injustice, bref, de faire « que la force soit juste ».

En principe, il y a plus de ressources dans une nature plus parfaite, puisqu'elle contient tout ce que contient la moins parfaite et davantage. Il n'y a pas lieu de comparer les moyens spirituels aux moyens matériels ; il y a lieu de comparer les puissances de la matière livrées à elles-mêmes à ces mêmes puissances disciplinées par l'esprit. Le potentiel représenté par un réservoir d'eau, par un accumulateur électrique, par une provision de charbon ou de pétrole, par les muscles d'un cheval ou d'un homme, voilà des moyens matériels. Ce même potentiel, plus l'intelligence qui en règle l'usage de manière à obtenir avec le plus de sûreté le meilleur rendement, voilà le moyen spirituel. Dans une usine, la science d'un bon ingénieur, dirigeant le travail des ouvriers, forme avec eux une valeur très supérieure à celle de ces mêmes ouvriers réduits à l'apprentissage empirique ; « l'art ajouté à la nature » vaut plus que la nature toute seule.

Ces formes spirituelles que Bismarck appelait des *impondérables*, dont il sentait la résistance et qu'il s'étonnait de trou-

Digitized by Google

ver si puissantes, ne se traduisent en acte que par l'intermédiaire de *volontés* qui provoquent, suspendent, dirigent et règlent l'action des forces matérielles.

Bismarck connaissait et calculait non seulement la puissance militaire et navale des nations, non seulement leurs ressources économiques, source et mesure de leur puissance militaire, mais aussi les ambitions et les convoitises, les orgueils, les vanités et les lâchetés. Ce n'étaient pas pour lui des impondérables : sa psychologie de diplomate avait des balances pour ces choses-là. Ce qui l'étonnait, ce qui était pour lui un obstacle imprévisible, une anomalie, c'était de rencontrer la résistance d'une conscience. En somme, il n'y a pas d'autres valeurs spirituelles que la *vérité* et la *justice*.

69. — Les forces de la nature (il faut entendre par là, non seulement les forces physiques et chimiques, mais aussi la vie, avec sa prodigieuse puissance d'expansion et de création, non seulement la vie végétative, mais la vie animale, avec sa sensibilité, son ardeur, son exubérance, son formidable appétit de jouissance, ses instincts, ses passions, non seulement la vie animale des animaux, mais aussi l'animalité de l'homme), ces forces de la nature ne sont rien de plus que la matière, brute ou organisée, inerte ou vivante. Elles sont par elles-mêmes indifférentes à la vérité et à la justice. Voilà, au fond, ce qu'on entend par les biens matériels. Il faut y comprendre même l'intelligence de l'homme quand elle n'est que la servante de son animalité. Elle utilise au service des fins de l'animalité, la vérité et même, au besoin, la justice ; mais elle est tout aussi bien l'ouvrière du mensonge et du crime. Les biens spirituels, c'est l'intelligence cherchant la vérité et la justice (quand elle cherche le juste, elle s'appelle conscience), comme ses fins propres. A la très oiseuse, très stérile et très sotte querelle du matérialisme et du spiritualisme, substituons un problème plus précis et plus vraiment intéressant : le *vrai* et le *juste* valent-ils par eux-mêmes, à titre de fins de l'être intelligent, ce qui pourrait bien être la thèse véritable du spiritualisme, — ou bien le vrai et le juste valent-ils seulement à titre de moyens du bonheur, ce qui pourrait bien être l'essentiel de la thèse matérialiste ? Le vrai et le juste sont des *perfections*. L'intelligence crée de la réalité positive quand elle

Digitized by Google

prend pour fins la vérité et la justice. Le mensonge et l'injustice ne font que détruire. Mais la question n'est pas seulement de savoir si le vrai et le juste valent en soi et par soi ; elle est surtout de savoir s'ils sont des biens pour moi, ou pour l'homme en général, et s'ils valent à titre de fins de la nature humaine, ou seulement à titre de moyens.

Il va de soi que les biens spirituels peuvent être pris comme moyens de tous les autres biens et se prêtent à ce titre à des jugements de valeur et à des raisonnements. L'intelligence est le flambeau qui éclaire la route de l'action. Selon la doctrine utilitaire[1], l'intelligence n'a pas d'autre fonction. Selon la doctrine pragmatiste, la vérité n'a pas d'autre critère. Se guider, dans son action, à la lumière de la vérité, c'est ce qu'on appelle *sagesse*. Mais, outre le vrai, l'intelligence a une autre fin, qui est encore le vrai, mais une espèce de vérité : le juste. Pour l'être qui vit en société, qui a besoin des services des autres, qui a besoin de leur inspirer confiance, de gagner leur bienveillance, de vivre en paix avec eux, la justice est un très important moyen de bonheur. Guider son action d'après les règles de la justice est ce qu'on appelle *vertu*.

Mais le mensonge et le crime sont aussi des moyens d'action, et il n'est pas douteux qu'ils peuvent réussir. Alors se pose la question : le vrai et le juste sont-ils des moyens d'action plus sûrs et de meilleur rendement que le mensonge et le crime ?

Ils sont plus sûrs sans doute, car le mensonge et le crime comportent toujours beaucoup de risques. Mais quant au rendement, il faut distinguer.

Si l'on considère les suites d'une action dans une sphère limitée et seulement jusqu'à une certaine fin qu'on se proposait, le mensonge et le crime peuvent en effet atteindre leur fin, surtout si la fin est prochaine et la sphère d'action restreinte.

Mais, si l'on considère la totalité des résultats, si loin dans l'espace et dans le temps que se répercute l'influence des moyens employés, alors il est logiquement nécessaire, même

1. Nous avons distingué entre les deux thèses de Bentham : l'une qui paraît pour lui la principale, est proprement la *doctrine utilitaire* : il n'y a pas d'autre bien que le bonheur ; — l'autre est la *morale de l'intérêt* : la maximisation du bonheur individuel s'obtient par les mêmes moyens que la maximisation du bonheur universel. — Voy. Exercice VI, p. 155.

Digitized by Google

s'il est empiriquement invérifiable, que la somme de réalité positive produite par la vérité et la justice l'emporte sur les résultats du mensonge et du crime. Car toutes les vérités et toutes les actions justes s'accordent, se renforcent et se soutiennent, tandis qu'il y a dans toute erreur et dans toute injustice une contradiction implicite qui fait que leurs effets tendent à se combattre, s'annuler, s'entredétruire. L'œuvre de destruction qui est le fait du mensonge et du crime est définitive et ses conséquences se propagent à l'infini. Elles peuvent ne pas retomber sur leur auteur, surtout s'il est de tempérament à dire : « Après moi, le déluge ! » et « Loin de moi, le déluge ! » Mais les risques sont si grands qu'il est difficile que le jouissance des fruits du mal ne soit pas empoisonnée par la crainte.

Les biens spirituels valent à titre de fins à condition qu'il y ait, dans la nature individuelle de l'être intelligent, quelque aspiration vers ces fins, qu'il aime le vrai, qu'il aime le juste, qu'il les recherche à titre de fins. Le Vrai et le Juste, ajoutons-y le Beau, — peuvent être pour un homme ce que la perle est pour le coq. Il peut n'y avoir dans la nature d'un homme aucune aspiration qu'une fugue de Bach puisse satisfaire. Certaines personnes, qui ne manquent pourtant ni d'intelligence ni de culture, mises en présence d'un portrait de Velasquez, de la Vénus de Milo, de la cathédrale de Chartres, d'une poésie de Verlaine, sont exactement dans la situation du coq qui a trouvé une perle : le moindre grain de mil ferait bien mieux *leur* affaire. De même, une découverte qui éclaire d'un jour nouveau tout un aspect de la nature, une théorie qui rassemble en un système unique et rationnellement lié des faits et des lois de détail jusqu'alors dispersés et inexpliqués, et, dans l'ordre des valeurs morales, un acte d'abnégation, une délicatesse de sentiment, ne sont pour certaines personnes que *margaritas ante porcos*.

Le bien qui répond à une aspiration de ma nature me cause une jouissance quand je le possède, une peine quand il me manque. Ne nous hâtons pas d'en conclure que c'est cette jouissance qui est le bien spirituel et que le vrai et le juste ne valent qu'à titre de moyens de cette jouissance.

On peut, semble-t-il, soutenir que l'unique fin de la nature humaine est le bonheur, avec les plaisirs, qui sont la monnaie

Digitized by Google

du bonheur, et que les *perfections* ne deviennent des biens *pour moi* que si je jouis de les posséder et souffre d'en être privé. La santé est le bien et la fin de tout organisme, car un organisme sain a plus de perfection qu'un organisme malade ; mais ce qui fait que ma santé est un bien pour moi, c'est la joie que j'éprouve à me bien porter. Si je suis atteint d'une maladie dont je ne souffre pas, qui ne me gêne pas, qui ne paralyse pas mon activité, cette maladie est assurément un mal en soi, une imperfection de ma nature ; mais, pour le présent, elle n'est pas encore un mal pour moi. Elle sera un mal pour moi à partir du jour, qui arrivera certainement, où je sentirai mon mal. Que je tombe dans l'erreur ou que j'ignore ce que je devrais savoir, c'est certainement un mal ; ce ne sera un mal *pour moi* que le jour où je sentirai l'inconvénient de mon erreur ou de mon ignorance. La connaissance des choses et des raisons des choses est le bien et la fin de l'intelligence, et il y a en moi plus de perfection à partir du moment où j'ai appris et compris. Mais ce qui fait que cet accroissement de perfection est un bien *pour moi,* c'est la joie de savoir et de comprendre et d'être délivré de la peine qu'éprouve l'être intelligent en présence de l'obscur et de l'absurde.

Si je m'impose un sacrifice pour rendre service à un ami, cette action est meilleure *en soi et par soi* que si, par insensibilité ou calcul égoïste, je lui avais refusé ce service ; et moi-même je vaux plus faisant cette action que ne la faisant pas. Cette action est, en soi, une plus grande perfection ; elle est aussi un plus grand bien *pour mon ami.* Pour qu'elle soit un plus grand bien *pour moi,* il faut qu'il y ait pour moi plus de joie dans le service rendu qu'il n'y a de peine dans le sacrifice consenti. Par orgueil, fierté, dignité, honneur, je puis m'applaudir de tout ce qui témoigne de quelque perfection de ma nature. Je puis être de tel tempérament que mon plus grand bien soit pour moi ce qui manifeste de ma part le plus grand désintéressement, trouver ma plus grande joie dans le plus grand sacrifice, et ma plus amère souffrance dans un acte qui me ferait perdre l'estime de moi et m'humilierait à mes propres yeux. Les biens que ma nature a pour fin d'acquérir, vie, santé, liberté, vérité, vertu, etc., les maux qu'elle a pour fin d'éviter, mort, maladie, servitude, erreur, vice, etc., sont des perfections ou des déficiences de ma nature, mais ces biens et

Digitized by Google

ces maux ne deviennent véritablement miens que lorsque j'en jouis ou j'en souffre. La comparaison des valeurs spirituelles et des valeurs corporelles doit se faire différemment selon qu'il s'agit des perfections ou imperfections de mon être ou des biens et des maux qui sont miens parce que je les *sens*.

70. — Mais il faut faire une distinction entre l'activité qui a pour fin le plaisir et celle qui rencontre le plaisir en poursuivant sa fin.

La Nature (qu'on me permette encore une fois de la personnifier pour la commodité du langage) assure la conservation des espèces animales en attachant des plaisirs aux actions individuelles qui sont avantageuses à l'espèce, des douleurs aux actions qui lui sont nuisibles. Il en résulte que l'action tend à deux fins : l'individu y cherche son plaisir, et du même coup travaille sans le vouloir et souvent sans le savoir à la conservation de son espèce. C'est ce que Renan appelle les « piperies de la nature ». La vérité qui se cache sous ce machiavélisme apparent de la nature, c'est que la sélection naturelle élimine les espèces où cette concordance n'a pas lieu entre les fins de l'individu et celles de l'espèce. Les plaisirs et douleurs qui sont ainsi des fonctions et qui, tout en étant des fins de l'activité individuelle, font de cette activité elle-même un moyen pour les fins de l'espèce, appartiennent presque tous à une sensibilité spécialisée : ce sont des *sensations* de plaisir et de peine, sensations dont chacune a son siège déterminé et son organe spécifique.

Mais il y a des inclinations dont la fin n'est pas le plaisir, bien qu'une peine s'attache à l'inclination contrariée, une joie à l'inclination satisfaite. Le savant qui fait une découverte peut en éprouver une grande joie, mais la fin qu'il poursuivait au cours des recherches, c'était bien la vérité et non pas la joie qu'il aurait à la découvrir. Tout être qui a une tendance éprouve une jouissance quand cette tendance réalise sa fin, une souffrance quand elle la manque ; cela ne veut pas dire que la jouissance soit la fin de la tendance, que ce qui semble être la fin de la tendance soit en réalité un *moyen* de se procurer cette jouissance ou de se libérer de cette souffrance. Le vrai et le juste semblent bien être les véritables fins de l'intelligence et de la conscience.

Digitized by Google

Nous n'avons point parlé du Beau. D'ordinaire, on ramène à trois les valeurs spirituelles : le Vrai, le Beau, le Bien. Mais le Beau ne peut être séparé du plaisir qu'il procure. L'esthéticien moderne ne peut plus s'accommoder des théories objectives qui pensaient découvrir l'essence du Beau dans des caractères intrinsèques des choses belles. Un traité d'esthétique, aujourd'hui, ne peut avoir d'autre objet que de faire connaître les conditions du *plaisir* esthétique. C'est bien un plaisir que l'on va chercher au théâtre, au concert ou au musée. Le Beau, qui présente tant de rapports avec le vrai, car beaucoup d'œuvres littéraires ou artistiques nous plaisent avant tout parce qu'elles nous révèlent de nouveaux aspects de la nature, surtout de la nature humaine, — et tant de rapports avec le juste, car le ressort de l'intérêt est presque toujours dans notre sympathie, dans notre solidarité humaine, — ne se confond cependant jamais ni avec la science ni avec la morale, précisément parce que la fin de l'art n'est jamais le vrai ni le juste, mais le plaisir.

Le plaisir est la fin de la sensibilité. La vie est une fin indépendante de la sensibilité : « Plutôt souffrir que mourir ». On aime la vie pour en jouir ; on continue à l'aimer quand on a perdu toute espérance d'en jouir. On peut aimer aussi le Vrai et le Juste d'un amour désintéressé, sans qu'ils soient les moyens du plaisir qui s'attache à leur réalisation. Il est profond, ce mot d'Aristote : « Le plaisir n'est pas l'acte ou la fin, mais un *surcroît,* ἐπιγέννημα : il s'ajoute à l'acte, il ne le constitue pas. »

En résumé, la prétendue supériorité de l'Ame sur le Corps, de l'Esprit sur la Matière et sur la « Chair », du *Nous* et du *Thymos* sur l'*Epithyméticon,* de « l'Aphrodite céleste » sur « l'Aphrodite terrestre », de l'Amour de Dieu » sur la « Concupiscence », de « l'Amour moral » de Kant sur « l'amour pathologique », se ramènent, si l'on veut en tirer et retenir une idée claire, à considérer le Vrai et le Juste comme des fins et non seulement comme des moyens. En cela consiste le vrai spiritualisme.

71. — Toute notre vie est une lutte de l'esprit contre la matière, et la vie la meilleure est celle qui compte le plus de victoires de l'esprit sur la matière.

Digitized by Google

Par matière, j'entends non seulement le monde physique au milieu duquel nous vivons, mais aussi ce corps organique et vivant qui est la propriété la plus immédiate que possède chacun de nous, puisque c'est par lui que nous entrons en relations avec tous les autres. Nous consacrons une grande partie de notre activité spirituelle à assurer l'intégrité, le développement et le bien-être de ce précieux instrument. S'il cesse de nous obéir, nous cessons d'être de ce monde. Notre vie spirituelle elle-même ne s'exerce que par lui : elle a besoin d'yeux et d'oreilles, de mains et de jambes ; elle a besoin d'un cerveau, et ce cerveau a besoin d'être nourri. Mais, si précieux que soit l'instrument, ce n'est qu'un instrument : il n'est rien sans l'ouvrier qui s'en sert ; il n'est bon à rien quand il est abandonné du seul ouvrier qui puisse s'en servir. Il n'y a d'autres biens au monde que les biens de l'esprit ; les bien matériels ne valent que comme instruments de l'esprit.

Rendre inoffensive la matière hostile, docile la matière rebelle, voilà la tâche constante et la tâche unique de la vie humaine. Pour que la matière nous obéisse, il faut lui obéir, car ses lois sont inflexibles. Toute l'industrie de l'homme consiste à mouvoir le seul petit corps qui relève de sa volonté, — ses mains surtout, — de telle manière que les effets de ces lois naturelles, auxquelles il ne changera jamais rien, soient un peu différents de ce qu'ils auraient été sans son intervention. Ainsi nos mains arrachent les plantes qui croissent spontanément dans un terrain et les remplacent par des grains de blé, afin que, par le jeu des lois de la végétation et des saisons, ce champ produise des épis plutôt que des herbes folles et des broussailles. L'esprit de l'homme, servi par ses mains, peut transfigurer la terre ; mais le changement est superficiel et précaire ; il suffit que l'effort, poursuivi pendant tant de siècles, s'arrête une ou deux saisons, pour que les régions les plus civilisées reprennent leur aspect sauvage.

Nous appelons *sauvage* la matière inerte ou vivante que l'esprit de l'homme n'a pas disciplinée. Nous lui trouvons souvent une grande beauté. L'océan, le désert, les cimes désolées des hautes montagnes, le déchaînement de forces irrésistibles et dévastatrices, l'exubérance de la vie végétale dans les forêts vierges, la puissance de la vie animale chez les grands fauves, l'immensité du ciel et celle des infiniment petits, également

Digitized by Google

vertigineuses, sont beaux parce qu'ils nous émeuvent. Mais c'est un raffinement de culture qui nous rend sensibles à la beauté de cette sauvagerie. Elle nous plait momentanément, à condition que nous ayons la certitude ou au moins une sérieuse espérance d'y échapper bientôt. L'alpiniste qui contemple avec ravissement la désolation des hautes cimes et des glaciers n'éprouverait plus que de l'effroi s'il se voyait menacé d'y faire son séjour. La vraie beauté est celle que l'esprit de l'homme répand dans les choses. La beauté de la sauvagerie est probablement tout entière en ce qu'elle nous fait comprendre par contraste la beauté de l'esprit.

Cependant, c'est pour agir que l'esprit pense. La pensée est une partie de l'action ; elle-même est action. Que serait-ce qu'une pensée pure sans aucune application ni expression, qui ne changerait rien à ce qui arrive, qui ne se traduirait même pas en formules ? Il faut qu'une méditation soit la préparation d'une décision. Que serait-ce qu'une vertu toute de contemplation ou d'émotion, qui ne se manifesterait en aucun acte bienfaisant et se limiterait à la supériorité stérile d'une âme d'élite ? Enfermée dans le for intérieur, la vie spirituelle est comme inexistante ; sa valeur s'affirme lorsqu'elle se montre au dehors, ne fût-ce que par les signes du langage parlé ou écrit, et encore c'est bien peu. Toute action spirituelle doit s'achever en quelque forme matérielle. Les sciences naissent des arts et sont d'abord des techniques. Elles ne se séparent des techniques, que pour devenir plus sûres, en même temps que plus théoriques, et progresser plus vite ; mais elles continuent à avoir pour fin les techniques ; elles les perfectionnent en les éclairant et en créent de nouvelles.

Anaxagore disait que *l'homme pense parce qu'il a une main.* Gardons-nous d'entendre par là une relation entre la double évolution qui aboutit d'une part au cerveau, d'autre part à la main de l'homme, idée darwinienne étrangère au siècle de Périclès. Anaxagore a voulu dire que l'homme n'utiliserait guère les ressources de son intelligence s'il ne disposait de ce merveilleux outil qui construit tous les autres.

Or l'action fige, cristallise, matérialise l'idée. La vie spirituelle ne peut échapper à cette matérialisation, car c'est proprement la fin de son effort : si elle ne l'atteint pas, c'est qu'elle échoue. Mais en s'extériorisant dans les formes con-

Digitized by Google

crètes, singulières et surtout *inertes* de l'existence matérielle, l'idée perd sa vie, sa souplesse et sa liberté ; elle devient serve, rigide et morte. Par l'exercice même de sa liberté, la vie spirituelle est l'ouvrière de sa propre servitude.

Elle ne s'affranchit qu'en se renouvelant sans relâche. L'esprit n'agit que pour se faire matière ; il en mourrait s'il s'en tenait là, et il en meurt souvent. Mais, une tâche achevée, il ne tient qu'à lui d'en entreprendre une autre ; le résultat de la première est très souvent nécessaire à l'accomplissement de la suivante. La matérialisation de l'idée, voilà le triomphe ; mais le matérialisme, voilà l'ennemi.

On donne ce nom à deux sortes de doctrines ou manières de penser : les unes ne reconnaissent pas d'autre *existence* que l'existence matérielle ; les autres ne reconnaissent pas d'autres *valeurs* que les valeurs matérielles. Nous n'entreprendrons pas de discuter ici la première opinion ; il suffira de montrer brièvement qu'elle n'a pas d'intérêt pour nous. Il est clair, en effet, que ceux qui n'admettent pas de *substance spirituelle* distincte ne nient pas pour cela l'esprit. Mais ils ne réduisent pas les propriétés de la matière aux seules propriétés géométriques, mécaniques, physiques et chimiques. Comme ils sont gens de beaucoup de foi et de beaucoup d'espérance, ils pensent que la science peut arriver un jour à concevoir la vie organique et la vie spirituelle comme virtuellement contenues dans la matière, où elles demeurent latentes tant qu'elles ne rencontrent pas les conditions de leur actualisation. C'est ainsi qu'un morceau de charbon, capable de brûler, peut durer indéfiniment sans dégager ni chaleur ni lumière ; c'est ainsi qu'on aurait beau examiner attentivement un morceau de fer, rien n'y ferait découvrir les propriétés surprenantes qu'il manifeste lorsqu'on le place dans un champ électro-magnétique. Que cette espérance de voir un jour sortir de la matière brute la vie organique et la vie spirituelle soit chimérique ou non, cela ne change rien à la *valeur* de la vie spirituelle. Quand le génie de Newton, la charité de Saint Vincent-de-Paul, la clairvoyance militaire du maréchal Foch, s'expliqueraient par la supériorité organique de leurs centres nerveux, — ce que je ne prétends point, — ils n'en auraient pas moins découvert la gravitation universelle, sauvé de la mort des millions d'enfants

Digitized by Google

et de malades, délivré le sol français de l'invasion allemande. Il y a une sorte de don quichottisme à partir en guerre contre le matérialisme « grossier » (l'épithète est consacrée) en l'accusant de supprimer, de nier, de compromettre ou de déprécier la vie spirituelle.

Il faut, au contraire, se défendre contre l'illusion de croire qu'on la sauve en l'attribuant à une substance distincte et indépendante. Se figure-t-on qu'on relève le prestige de l'esprit par une simple doctrine métaphysique ? En quoi la substance spirituelle vaudrait-elle plus, en tant que substance, que la corporelle ? C'est la vie spirituelle, active, manifestée, productive et triomphante qui fait la valeur, la dignité, la beauté de la substance à laquelle on la rapporte. Si un coquin est une âme, cela n'empêche pas que sa mort ne puisse être un bienfait ; si un homme de bien n'est rien de plus qu'un peu de matière organisée, cela n'empêche pas sa vie d'avoir un prix infini.

Digitized by Google

INDEX ALPHABÉTIQUE

Addition, valeurs additives, 37, 45.
Analogies (au sens original du mot grec : proportions), 5.
Analogique (raisonnement), 32.
Anaxagore, 5, 6, 8, 71.
Animal. « Espèce *animale* du genre humain », 22, 27, 30, 31, 63, 65.
Antinomies, 7.
Appréciation, voy. Estimation.
Approximation, 41.
Aristote, 7 (note de la p. 21), 12, 54 (note).
Arithmétique morale, 58.
Arts, 3, 11, 12, 71. Voy. Technologie.
Ascétisme, 56.
Autonomie, 27.
Avarice, 18, 34, 63, 65.
Axiologie, 1.
Bacon, 11.
Baden Powell, 31.
Beau, 70.
Bentham, 8, 16, 20, 25, 28, 29, 37, 56-62 (Ex. VI).
Bergson, (*homo faber*), 8; (grandeurs intensives), 37.
Bien (Idée du), 3, 7.
Bien absolu, 3.
Bien *en soi*, Bon *par* soi, 3.
Bon à quelque chose, bon à titre de moyen, 3.
Bon pour une nature déterminée, 3.
Bien universel, opp. à Bien en soi, 7.
« Bien moral », 27.
Biens spirituels et biens matériels, 67-71 (Ex. IX).
Bienveillance effective-négative, bienv. effective-positive (Bentham), 53, 60.
Bonheur, 20, 26, 27, 28, 53, 69.
Buridan (l'âne de), 38.
Capital, 52.
Cause, 9-12.
Caverne (Allégorie de la), 12.
Certitude (du plaisir ou de la peine), 58.
Chaîne des Êtres, de Ch. Bonnet, 3.
Chair, 66.
Collectifs (jugements), se dit : 1° en logique formelle, des jugements dont le sujet est un terme collectif (voir *Traité de Logique*, 108) ; 2° en sociologie, de jugements qui sont des manières de juger d'une collectivité humaine. Préf. p. 1.
Comparatifs (Jugements), 2, 14.
Compensation (Jugements de), 2, 43, 45-49 (Ex. III).
Compétence, 25, 48.
Concurrence, 39, 49, 50, 52.
Conscience, 66, 67.
Copule, 1.
Curiosité, 27.
Décision, 9.
Déclaration des Droits, 57.
Déclencher, 10.
Déontologie, Calcul déontologique (Bentham), 56-62.

Digitized by Google

Descartes, 3, 4, 5, 67.
Désintéressement, 16.
Désintéressée (science), 13, 16.
Désintéressés (sentiments), 19.
Déterminisme, 5, 6, 9.
Dialectique, 5.
Dichotomie, 3.
Dieu, 4.
Distributive (justice), 50.
Douleur, Voy. Plaisir.
Durée (des plaisirs), 58.
Durée (de la vie), 58.
Dynamique (préférence), Voy. Préférence.
Dynamisme, 67.
Échange, 37, 39, 49, 51, 52.
Échelle de valeurs, 3, 66.
Économie politique, 39, 40, 49, 50, 51-55.
Éducation, 31, 52.
Effort, 9.
Égalité, 38, 43, 45.
Égoïsme, 60.
Empirisme, 11, 13.
Empiriques (Jugements de valeur), 23.
Entéléchie, 3.
Enveloppement, 37.
Équivalence, 38, 43, 45, 52.
Esprit, 66-71.
Esthétique (valeur), 8, 13.
Esthétique (plaisir), 16, 70.
Estimation, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 58, 62.
Étendue (du plaisir ou de la peine), 58, 60.
Existence (Jugements d'), 1.
— (Démonstration d'), 7.
Existence du concept de *perfection*, 7.
Expérience, 23.
Évaluation, voy. Estimation.
Fin, moyen, 3, 9, 18, et *passim*.
Finalité, 3, 5, 9, 10, 48.
Finalité biologique, 3, 24.
Finalité intentionnelle, 9.
Finalité parfaite, imparfaite, 10.
— orientée, dirigée, canalisée, 10.
Fins ultimes (illusion des), 18.
— (recherche des), 20.
Fonction, 9.
Formelles (Propriétés), 1.
Formelle (Logique), 1.
Hésitation, 38.
Hiérarchie des perfections, 3.
— des monades, dans Leibniz, 3.
Hiérarchie des êtres, 3, 8.
Humain. « Espèce *humaine* du genre humain », 22, 27, 30, 31, 63, 65.
Hypothétiques (Impératifs), 3.
Identité substantielle, personnelle, 67.
Immortalité, 67.
Impératifs, 3.
Impératif catégorique, 21, 27.
Impératifs hypothétiques, 20.
— — problématiques ou assertoriques, 20, 27.
« Impondérables », 68.
Importance (coefficient d'), 58.
Inexacts (utilité des concepts), 8, 29.
Infini, 4, 5.
Inhérence (Jugements d'), 1.
Intelligible, 4.
Intensité, grandeurs intensives, 37, 46, 58.
Intolérance, 57.
Intérêt, morale de l'*intérêt bien entendu*, 57.
Intuition, 44.
Ironie, 5.
Jaurès, 53.
Jeu, 17, 33, 53, 58.
Joie, 65, 68.
Justice, 20, 26, 27, 28, 51, 52, 57, 65, 68, 70.
Justice rémunératrice, voy. Rémunératrice.
Justice distributive, voy. Distributive.
Kant, 7, 20, 26, 27, 28, 30, 70.
Leibniz, 6, 7.
Libre-arbitre, 3, 5.
Loi, 11.

Digitized by Google

Maïeutique, 5.
Malebranche, 5, 7, 8.
Marchandage, 50.
Marché, 37, 49, 50.
Marx (Karl), 51-56 (Ex. V).
Matérialisme, 66, 67, 69, 71.
Matière, 66, 67, 71.
Maximisation du bonheur, 16, 20, 28, 29, 30, 56-62 (Ex. VI).
Maximisation de la justice, 29, 30.
Meilleur (principe du), 5.
Mérite, 50.
Mesure (en général), 36, 37.
— (des valeurs), 37, 51-55 (Ex. V), 58.
Métaphysique, 3.
Mill (Stuart), 25, 26, 29, 48, 56, 62.
Miracle, 5, 67.
Moi, 31, 64, 65.
Monisme axiologique, 16.
Monnaie, 50, 51.
Moralité, 20.
Morale, 51.
Mort, 63-65 (Ex. VII).
Moyen (voy. Fin et Finalité), 3, 9, 18.
Nécessité logique, 5.
Newton, 67.
Normal et anormal, 24.
Objectivité, 38, 39, 49, 50.
Ontologie, 1.
Ontologique (Argument), 5, 7.
Optimisme, 5.
Optimum, 2, 37.
Ordre (l'), 5, 6, 28, 66.
Perfection, 3, 4, 5, 7, 24, 27, 28, 40, 66, 69.
Perfections, degrés de perfection, 8, 40, 69.
Perspective des valeurs, 59.
« Piperies de la nature », 7, 70.
Plaisir, *passim*, et notamment : 22, 23, 24, 26, 33, 37, 38, 45-49, 58, 70.
Platon, 3, 4, 5, 12, 61, 65.
Plus-value, 52-55 (Ex. V).
Politiques (partis), 8.
Positifs (Jugements), 2.
Pragmatisme, 13, 20, 69.
Pratique et théorie, 12.
Préférence, 3. 38, 44, 45, 46, 48, 50, 52.
Préféré, préférable, 3, 22, 24.
Préférence dynamique et spéculative, 14, 17, 23, 25, 44, 48, 64, 65.
Prévalence, 3, 7, 8, 22, 38, 39, 44, 64, 65, 67.
Prix, 49, 50, 51.
Probabilités (calcul des), 16, 17, 40, 58.
Progrès, 66.
Providence, 6.
Proximité (du plaisir ou de la peine), 58, 59.
Prudence, 57, 60.
Pseudo-concepts, 7.
Rareté, 52.
Rationalisme, 57.
Réalisme, Réalité, 1, 4.
Relation, 1.
Rémunératrice (justice), 46-49, 50.
Rendement, 3, 15, 16, 22, 40, 68.
Rendement mécanique et rendement économique, 15.
Richesse, 39.
Risques, 17, 52, 54, 58.
Salaire, 50 (Exercice IV), 52, 53.
Sauvage, 71.
Sentimentalisme, 57.
Série animale, 8.
Services, 39, 54.
Socialisme, 50 (Ex. IV), 51-55 (Ex. V).
Sophismes parlementaires, 8.
Souverain bien, 3, 4.
Spéculation, 51.
Spéculative (Préférence), Voy. Préférence.
Spinoza, 4, 5, 7, 8.
Spiritualisme, 66.
Spirituelle (vie), 66, 69, 70.
« Substance de la valeur » (K. Marx), 51.
Superflu, 13.
Superlatifs (Jugements), 2, 3.
Sûreté des moyens, 9-14, 40, 58, 68.

Digitized by Google

Sweating system, 50.
Technologie, Technique, 3, 9, 10, 11, 12, 20, 71.
Technique universelle (la morale), 20.
Téléologie, 5.
Tendance, 23, 38, 48.
Théologie, 7.
Théorie et pratique, 12.
Thésaurisation, 53.
Travail, 50 (Ex. IV), 51-55 (Ex. V).
Travail simple et travail compliqué, travail supérieur et travail moyen (K. Marx), 53.
« Trinité humaine », 31.
Utile, Utilité, Utilitaire, 13, 16, 51, 53.
Utilitarisme, 13, 26, 37, 56-62 (Ex. VI), 69.
Valeur (mesure de la), 39, 40.
Valeurs matérielles et spirituelles (Ex. IX).
Valeurs économiques, 39, 40, 50, 51, 52.
Valeurs sociales, 39.
— morale, 52, 65.
Valeur des mots, 43.
— numérique, 43.
— réelle et juste valeur, 51.
— réelle et valeur apparente (voy. Proximité), 59.
Valeur (Perspective de), 59.
— *passim*, 43.
— esthétique, 28.
— des valeurs, 8.
Valeur du travail, 50 (Ex. IV), 51, 52.
Valeur (*substance* de la), 51, voy. Substance.
Valeur d'usage et valeur d'échange, 51.
Valeur de la vie, 63-65 (Ex. VII).
Vertu, 60, 69.
Volonté, 9.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Préface. I

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

I. — Des jugements de valeur en général.

1. La valeur appartient à la matière des jugements ; l'approbation et la désapprobation ne sont pas des propriétés formelles.. . . . 1

II. — Classification des valeurs.

2. Jugements positifs et comparatifs. 4
3. Les *moyens*, les *fins*, les *perfections*. *Rendement*, *préférence* et *prévalence*. 4

CHAPITRE DEUXIÈME

A. — CE QUI VAUT EN SOI ET PAR SOI. LA PERFECTION ET LES PERFECTIONS.

I. — Le Bien et la Perfection.

4. Le Bien de Platon, la Perfection de Descartes. 11
5. L'argument ontologique. Le principe du meilleur. L'idée de la Perfection n'explique rien. 13
6. Les doctrines de la Providence. 19
7. Le concept de la perfection absolue existe-t-il ?.. 19

II. — L'ordre des perfections et la hiérarchie des êtres.

8. L'ordre des perfections. 26

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

B. — CE QUI VAUT A TITRE DE MOYEN.

I. — *SÛRETÉ* ET *RENDEMENT* DES MOYENS.

9. La finalité intentionnelle. 31
10. Finalité « parfaite », « orientée », « dirigée ». 33
11. La causalité. L'idée de cause appartient aux technologies. 34
12. Art et science. Pratique et théorie. 37
13. Empirisme, utilitarisme, pragmatisme. 42
14. De la *sûreté* des moyens. 43
15. Du *rendement* des moyens. 45
16. Généralisation de la notion de rendement. 46
17. Difficultés concernant la valeur relative du rendement et de la sûreté des moyens. 49
18. Le moyen érigé en fin. L'avarice. 51
19. Le moyen érigé en fin. Le désintéressement. 55

CHAPITRE QUATRIÈME

C. — CE QUI VAUT A TITRE DE FIN.

20. Les principales fins ultimes semblent être la Justice et le Bonheur. . 57
21. Les jugements de valeur dont les objets sont des fins ne peuvent être prouvés par aucun raisonnement. 60
22. Les conflits entre les fins se résolvent communément en montrant que certaines fins apparentes sont en réalité des moyens. Restent les fins de la raison, le Vrai et le Juste, dont la valeur ne se démontre pas, et le bonheur, dont le désir est universel en fait. 62
23. Préférence *dynamique* et préférence *spéculative*. 64
24. Le *normal* et l'*anormal* sont des perfections et des imperfections. Ce sont des biens et des maux qui sont *en nous*, mais ne deviennent des biens ou des maux *pour nous* que si nous en jouissons ou souffrons. 67
25. Tous les jugements de valeur dépendent, en somme, de nos fins ultimes, lesquelles se réduisent à la constatation empirique de nos tendances ; d'où il semble résulter que les jugements de valeur ne relèvent pas de la raison, du moins quant à leurs principes. 69
26. De la réduction des fins hétérogènes. *a*) La fin unique est le bonheur. Bentham. 70
27. *b*) La fin unique est la justice. Kant. 73
28. Il faut qu'une doctrine morale fasse d'un idéal, qui en soi est une perfection, une fin de la nature de l'agent. 75

Digitized by Google

29. Le Devoir, en devenant *mon* devoir, perd nécessairement son caractère catégorique: la justice, en devenant *ma* fin, cessera d'être fin en soi. 77
30. Le devoir, en descendant de l'idéal dans la vie, perd son universalité et ne s'adresse plus qu'à l'espèce humaine du genre humain. 80
31. Les deux espèces du genre humain. 82
32. Le Bien est-il la possession ou la jouissance de la fin ?. 88
33. L'amour désintéressé de la Vérité et de la Justice. 90
34. Il s'explique par le mécanisme de l'avarice. 92
35. Conclusion. 93

CHAPITRE CINQUIÈME

DE LA MESURE ET DE L'ESTIMATION DES VALEURS.

I. — De la mesure des valeurs.

36. Des conditions générales de la mesure. 94
37. 1° De l'addition. 94
38. 2° De l'égalité. 98
39. Les valeurs subjectives ne sont pas mesurables. Certaines valeurs objectives ou sociales, à savoir les valeurs économiques, bien qu'elles dépendent des valeurs subjectives, trouvent leur mesure dans l'*échange* et la *concurrence*. 102
40. La mesure dans les trois ordres de valeurs. 104

II. — De l'estimation des valeurs.

41. Comparaison des procédés d'estimation et des procédés de mesure. Education de la faculté d'estimer. 105
42. Rôle des seuils différentiels dans l'estimation. 108

DEUXIÈME PARTIE

EXERCICES LOGIQUES.

EXERCICE I

43. Quels sont les jugements de valeur ?. 111

EXERCICE II

44. De zéro à vingt. 114

EXERCICE III

DES JUGEMENTS DE COMPENSATION.

45. Compensation du chaud et du froid. 119

Digitized by Google

46. Compensation des plaisirs et des peines. 122
47. Le jugement de préférence est un document sur le caractère de la personne qui préfère. 124
48. Préférence spéculative et préférence dynamique. 125
49. Passage de la préférence à la prévalence. 127

EXERCICE IV

« A TRAVAIL ÉGAL SALAIRE ÉGAL. »

50. Le salaire est la mesure de la valeur du travail. Valeur réelle et valeur juste. La nature et la justice. 130

EXERCICE V

THÉORIE DE LA VALEUR DE KARL MARX.

51. La mesure de la valeur, selon Marx, est, dans tous les cas, la *quantité* de travail. 137
52. Critique de cette thèse. 141
53. Second principe de K. Marx : la quantité de travail, c'est sa durée. Discussion. 145
54. La « plus-value ». Critique de cette notion. 149
55. Obscurité de Karl Marx. La religion socialiste. 151

EXERCICE VI

L'UTILITARISME.

I. — La « maximisation du bonheur ».

56, Faiblesse logique de la doctrine utilitaire. 155
57. Deux thèses distinctes : 1° Il n'y a pas d'autre bien que l'utile (doctrine utilitaire). — 2° l'intérêt individuel s'accorde avec l'intérêt général (morale de l'intérêt bien entendu). 155

II. — Le « calcul déontologique ».

58. De la mesure des plaisirs et des peines. 161
59. De la « proximité ». 164
60. Les « vertus » du benthamiste, la « prudence » et la « bienveillance effective ». 165
61. Examen critique. 168
62. Conclusion. 169

EXERCICE VII

LA VALEUR DE LA VIE.

63. La valeur de la vie comme moyen de jouissance et d'action. . . . 171
64. La valeur de la vie comme fin. 174
65. La valeur de la vie comme moyen de fins qui nous dépassent. . . 177

Digitized by Google

EXERCICE VIII

L'ESPRIT EST-IL SUPÉRIEUR A LA MATIÈRE?

66. En quel sens on peut concevoir que l'esprit est supérieur à la matière. 181

EXERCICE IX

BIENS MATÉRIELS ET BIENS SPIRITUELS.

67. Vanité de la querelle entre matérialistes et spiritualistes. 186
68. Les fins de la vie spirituelle sont-elles supérieures aux fins de la vie organique ?. 189
69. Les biens spirituels sont le Vrai et le Juste considérés comme fins. Vraie position du problème des valeurs. 191
70. Distinction entre l'activité qui prend le plaisir pour fin et celle qui rencontre le plaisir en poursuivant sa fin. 195
71. La *suprématie* de l'esprit. 196

INDEX ALPHABÉTIQUE. 201

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (3-1927).

Digitized by Google